OS PENSADORES

L

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

SELEÇÃO DE TEXTOS

EDITOR: VICTOR CIVITA

Títulos originais:
Social Structure — Race et histoire — Le Totémisme aujourd'hui.

1.ª edição — março 1976

© — Copyright desta edição, 1976, Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo.
Textos publicados com licença de Edições Tempo Brasileiro Ltda., Rio de Janeiro
(A noção de estrutura em etnologia); UNESCO, Paris **(Race et histoire)**;
Presses Universitaires de France, Paris **(Le Totémisme aujour'hui).**
Traduções publicadas com licença de Edições Tempo Brasileiro Ltda, Rio de Janeiro
(A noção de estrutura em etnologia); Editorial Presença Ltda, Lisboa, **(Raça e história)**;
Editora VOZES, Petrópolis **(O totemismo hoje).**

SUMÁRIO

A NOÇÃO DE ESTRUTURA EM ETNOLOGIA 7
RAÇA E HISTÓRIA 51
O TOTEMISMO HOJE 95

A NOÇÃO DE ESTRUTURA EM ETNOLOGIA*

Tradução de **Chaim Samuel Katz** e **Eginardo Pires;** revisão etnológica de **Júlio Cezar Mellatti.**

* Traduzido e adaptado segundo a comunicação original em inglês: *Social Structure, Wenner-Gren Foundation International Symposium on Anthropology,* Nova York, 1952, ulteriormente publicada em A.L. Kroeber, *Anthropology Today,* Univ. of Chicago Press, 1953, pp. 524-558.

É preciso não tomar as investigações que se pode fazer sobre este tema por verdades históricas, mas somente por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais próprios para esclarecer a natureza das coisas do que para mostrar sua verdadeira origem, e semelhantes aos que fazem todos os dias nossos físicos sobre a formação do mundo.

J.-J. Rousseau
Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens

A noção de estrutura social evoca problemas demasiado vastos e vagos para que se possa tratá-los nos limites de um artigo. O programa deste simpósio admite isto implicitamente: temas vizinhos ao nosso foram consignados a outros participantes. Assim, estudos tais como os consagrados ao *estilo,* às *categorias universais da cultura* e à *lingüística estrutural* relacionam-se de muito perto a nosso assunto, e o leitor do presente trabalho deverá também referir-se a eles.

Além disso, quando se fala de estrutura social, dá-se atenção, sobretudo, aos aspectos formais dos fenômenos sociais; sai-se, pois, do domínio da descrição para considerar noções e categorias que não pertencem propriamente à etnologia, mas que ela gostaria de utilizar, à semelhança de outras disciplinas científicas que, desde muito tempo, tratam alguns de seus problemas como desejaríamos fazer com os nossos. Sem dúvida, estes problemas diferem quanto ao conteúdo, mas temos, com ou sem razão, o sentimento de que nossos próprios problemas poderiam lhes ser aproximados, com a condição de adotar o mesmo tipo de formalização. O interesse das pesquisas estruturais está, precisamente, em que nos dão a esperança de que ciências mais avançadas que as nossas, sob este aspecto, possam nos fornecer modelos de métodos e soluções.

Que se deve, pois, entender por estrutura social? Em que os estudos que lhe dizem respeito diferem de todas as descrições, análises e teorias visando às relações sociais, compreendidas no sentido amplo, e que se confundem com o próprio objeto da antropologia? Os autores não estão muito de acordo sobre o conteúdo desta noção; alguns mesmo, entre os que contribuíram para introduzi-la, parecem hoje arrependidos. Assim Kroeber, na segunda edição da sua *Anthropology:*

"A noção de 'estrutura' não é provavelmente senão uma concessão à moda: um termo de sentido bem definido exerce de repente singular atrativo durante uma dezena de anos — assim a palavra 'aerodinâmico' — começa-se a empregá-la a torto e a direito, porque soa agradavelmente aos ouvidos. Sem dúvida, uma personalidade típica pode ser considerada do ponto de vista de sua estrutura. Mas a mesma coisa é verdadeira para uma disposição fisiológica, um organismo, uma sociedade qualquer ou uma máquina. Qualquer coisa — com a condição

de não ser completamente amorfa — possui uma estrutura. Assim, parece que o termo 'estrutura' não acrescenta absolutamente nada ao que temos no espírito quando o empregamos, senão que nos deixa agradavelmente intrigados". (Kroeber, 1948, p. 325.) [1]

Este texto visa diretamente a pretensa "estrutura da personalidade básica"; mas implica numa crítica mais radical, que põe em causa o próprio uso da noção de estrutura em antropologia.

Uma definição não é somente indispensável em razão das incertezas atuais. De um ponto de vista estruturalista, que é preciso adotar aqui, quando mais não fosse para que o problema exista, a noção de estrutura não depende de uma definição indutiva, fundada sobre a comparação e a abstração dos elementos comuns a todas as acepções do termo tal como é geralmente empregado. Ou o termo estrutura social não tem sentido, ou este mesmo sentido tem já uma estrutura. É esta estrutura da noção que precisamos, antes de tudo, apreender, se não quisermos nos deixar submergir por um fastidioso inventário de todos os livros e artigos dedicados às relações sociais: somente sua lista excederia os limites deste capítulo. Uma segunda etapa permitirá comparar nossa definição provisória com as que outros autores parecem admitir, de modo explícito ou implícito. Procederemos a este exame na seção consagrada ao parentesco, posto que é o principal contexto no qual a noção de estrutura aparece. Em verdade, os etnólogos ocuparam-se quase exclusivamente de estrutura a propósito dos problemas de parentesco.

[1] Comparar-se-á com esta outra fórmula do mesmo autor: "... O termo 'estrutura social', que tende a substituir o de 'organização social', sem nada acrescentar, parece, quanto ao conteúdo ou à significação". (1943, p. 105). Ao lango do presente capítulo, muito carregado de referências bibliográficas, dispensamo-nos de reproduzir em nota os títulos completos das obras citadas, que o leitor encontrará facilmente, conforme o nome do autor e a data da publicação, na bibliografia geral no fim do volume *(Antropologia Estrutural)*.

I — Definição e problemas de método

O princípio fundamental é que a noção de estrutura social não se refere à realidade empírica, mas aos modelos construídos em conformidade com esta. Assim aparece a diferença entre duas noções, tão vizinhas que foram confundidas muitas vezes: a de *estrutura social* e a de *relações sociais*. As *relações sociais* são a matéria-prima empregada para a construção dos modelos que tornam manifesta a própria *estrutura social*. Em nenhum caso esta poderia, pois, ser reduzida ao conjunto das relações sociais observáveis numa sociedade dada. As pesquisas de estrutura não reivindicam um domínio próprio, entre os fatos da sociedade; constituem antes um método suscetível de ser aplicado a diversos problemas etnológicos, e têm parentesco com formas de análise estrutural usadas em diferentes domínios.

Trata-se então de saber em que consistem estes modelos que são o objeto próprio das análises estruturais. O problema não depende da etnologia, mas da epistemologia, pois as definições seguintes não retiram nada da matéria-prima de nossos trabalhos. Pensamos, com efeito, que, para merecer o nome de estrutura, os modelos devem exclusivamente satisfazer a quatro condições.

Em primeiro lugar, uma estrutura oferece um caráter de sistema. Ela consiste em elementos tais que uma modificação qualquer de um deles acarreta uma modificação de todos os outros.

Em segundo lugar, todo modelo pertence a um grupo de transformações, cada uma das quais corresponde a um modelo da mesma família, de modo que o conjunto destas transformações constitui um grupo de modelos.

Em terceiro lugar, as propriedades indicadas acima permitem prever de que modo reagirá o modelo, em caso de modificação de um de seus elementos.

Enfim, o modelo deve ser construído de tal modo que seu funcionamento possa explicar todos os fatos observados. [2]

[2] Comparar Von Neumann: "Modelos (tais como os jogos) são construções teóricas que supõem uma definição precisa, exaustiva e não demasiado complicada: devem ser também parecidos com a realidade sob todas as relações que importam à pesquisa em curso. Para

a) *Observação e experimentação*

Estes dois níveis serão sempre distinguidos. A observação dos fatos e a elaboração dos métodos que permitem utilizá-los para construir modelos não se confundem nunca com a experimentação por meio dos próprios modelos. Por "experimentação com os modelos" entendo o conjunto dos processos que permitem saber como um modelo dado reage às modificações ou comparar entre si modelos do mesmo tipo ou de tipos diferentes. Esta distinção é indispensável para dissipar certos mal-entendidos. Não há contradição entre a observação etnográfica, sempre concreta e individualizada, e as pesquisas estruturais a que se atribui muitas vezes um caráter abstrato e formal para contestar que se possa passar da primeira às segundas? A contradição desaparece desde que se compreende que estes caracteres antitéticos dependem de dois níveis diferentes ou, mais exatamente, correspondem a duas etapas da pesquisa. No nível da observação, a regra principal — poder-se-ia mesmo dizer a única — é que todos os fatos devem ser exatamente observados e descritos, sem permitir que os preconceitos teóricos alterem sua natureza e sua importância. Esta regra implica em outra, por via de conseqüência: os fatos devem ser estudados em si mesmos (que processos concretos trouxeram-nos à existência?) e também em relação com o conjunto (quer dizer que toda mudança observada num ponto será relacionada às circunstâncias globais de sua aparição).

Esta regra e seus corolários foram claramente formulados por K. Goldstein (*La Structure de l'organisme,* Paris, 1951, pp. 18-25) em termos de pesquisas psico-fisiológicas; são também aplicáveis a outras formas de análise estrutural. Do ponto de vista que é o nosso, permitem compreender que não há contradição, mas íntima correlação, entre o cuidado do detalhe concreto próprio à descrição etnográfica e a validade e a generalidade que reivindicamos para o modelo construído a partir dela. Pode-se, com efeito, conceber muitos modelos diferentes, mais cômodos, sob diversos aspectos, para descrever e explicar um grupo de fenômenos. Todavia, o melhor será sempre o modelo *verdadeiro,* quer dizer, aquele que, sendo o mais simples, responder à dupla condição de não utilizar outros fatos além dos considerados, e explicar todos. A primeira tarefa é, pois, saber quais são estes fatos.

b) *Consciência e inconsciente*

Os modelos podem ser conscientes ou inconscientes, segundo o nível onde funcionam. Boas, a quem cabe o mérito desta distinção, mostrou que um grupo

recapitular: a definição deve ser precisa e exaustiva, para possibilitar um tratamento matemático. A construção não deve ser inutilmente complicada, de modo que o tratamento matemático possa ser estendido além dos estágios da formalização e dar resultados numéricos complexos. A semelhança com a realidade é requerida para que o funcionamento do modelo seja significativo. Mas esta semelhança pode ser habitualmente restrita a alguns aspectos julgados essenciais *pro tempore* — senão as condições acima enumeradas tornar-se-iam incompatíveis" (Neuman e Morgenstern, 1944).

de fenômenos se presta tanto mais à análise estrutural quanto a sociedade não dispõe de um modelo consciente para interpretá-lo ou justificá-lo (Ed. Handbook of American Indian Languages, *Bureau of American Ethnology,* Bull. 40, (1908). part. I, 1911, p. 67). Talvez se fique surpreendido em ver citar Boas como um dos mestres do pensamento estruturalista; alguns lhe atribuíram antes um papel oposto. Tentei mostrar num outro trabalho [3] que o malogro de Boas, do ponto de vista estruturalista, não se explica pela incompreensão ou pela hostilidade. Na história do estruturalismo, Boas foi sobretudo um precursor. Mas pretendeu impor às pesquisas estruturais condições demasiado rigorosas. Algumas puderam ser assimiladas por seus sucessores, mas outras eram tão severas e difíceis de satisfazer que teriam esterilizado o progresso científico em qualquer que fosse o domínio.

Um modelo qualquer pode ser consciente ou inconsciente, esta condição não afeta sua natureza. Somente é possível dizer que uma estrutura superficialmente dissimulada no inconsciente torna mais provável a existência de um modelo que a mascara, como uma tela, para a consciência coletiva. Com efeito, os modelos conscientes — que se chamam comumente "normas" — incluem-se entre os mais pobres que existem, em razão de sua função, que é de perpetuar as crenças e os usos, mais do que expor-lhes as causas. Assim, a análise estrutural se choca com a situação paradoxal, bem conhecida pelo lingüista: quanto mais nítida é a estrutura aparente, mais difícil torna-se apreender a estrutura profunda, por causa dos modelos conscientes e deformados que se interpõem como obstáculos entre o observador e seu objeto.

O etnólogo deverá sempre distinguir entre as duas situações em que corre o risco de se achar colocado. Pode ter que construir um modelo correspondendo a fenômenos cujo caráter de sistema não foi percebido pela sociedade que ele estuda. É a situação mais simples, sobre a qual Boas sublinhou que ela oferecia também o terreno mais favorável à pesquisa etnológica. Em outros casos, entretanto, o etnólogo tem diante de si não somente materiais brutos, mas também modelos já construídos pela cultura considerada, sob forma de interpretações. Notei já que tais modelos podem ser muito imperfeitos, mas não é sempre o caso. Muitas culturas ditas primitivas elaboraram modelos — de suas regras de casamento, por exemplo — melhores que os dos etnólogos profissionais. [4] Há, pois, duas razões para respeitar estes modelos "feitos em casa". Antes de tudo, podem ser bons, ou, pelo menos, oferecer uma via de acesso à estrutura; cada cultura tem seus teóricos, cuja obra merece tanta atenção como a que o etnólogo concede à dos colegas. Em seguida, mesmo se os modelos são tendenciosos ou inexatos, a tendência e o gênero de erros que eles contêm fazem parte integrante dos fatos a estudar; e contam-se talvez entre os mais significativos. Mas, quando ele dá toda sua atenção a estes modelos, produtos da cultura indígena, o etnólogo

[3] "História e Etnologia", cap. I da obra *Antropologia Estrutural,* de Lévi-Strauss.
[4] Para exemplos e uma discussão detalhada, cf. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté,* P.U.F., Paris, 1949, pp. 558 ss.

está bem longe de esquecer que normas culturais não são, automaticamente, estruturas. São antes, documentos para ajudar a descobri-las, ora documentos brutos, ora contribuições teóricas, comparáveis às trazidas pelo próprio etnólogo.

Durkheim e Mauss compreenderam exatamente que as representações conscientes dos indígenas merecem sempre mais atenção que as teorias procedentes — como representações conscientes, igualmente — da socidade do observador. Mesmo inadequadas, as primeiras oferecem uma melhor via de acesso às categorias (inconscientes) do pensamento indígena, na medida em que lhe estão estruturalmente ligadas em subestimar a importância e o caráter inovador deste passo, deve-se no entanto reconhecer que Durkheim e Mauss não o levaram adiante, tão longe como desejaríamos. Pois as representações conscientes dos indígenas, apesar de serem interessantes pela razão que acaba de ser indicada, podem ficar objetivamente tão distantes da realidade inconsciente como as outras. [5]

c) *Estrutura e medida*

Diz-se às vezes que a noção da estrutura permite introduzir a medida em etnologia. Esta idéia pôde resultar do emprego de fórmulas matemáticas — ou de aparência matemática — em obras etnológicas recentes. É sem dúvida exato que, em alguns casos, tenha-se conseguido estabelecer valores numéricos para algumas constantes, como nas pesquisas de Kroeber sobre a evolução da moda feminina, que marcam uma data na história dos estudos estruturalistas (Richardson e Kroeber, "Three Centuries of Women's Dress Fashion: A Quantitative Analysis", *Anthropological Records,* 5, 2, Berkeley, 1940), e algumas outras, de que falaremos mais adiante.

No entanto, não existe nenhuma conexão necessária entre a noção de *medida* e a de *estrutura.* As pesquisas estruturais apareceram nas ciências sociais como uma conseqüência indireta de certos desenvolvimentos das matemáticas modernas, que deram uma importância crescente ao ponto de vista qualitativo, separando-se, assim, da perspectiva quantitativa das matemáticas tradicionais. Em diversos domínios (lógica matemática, teoria dos conjuntos, teoria dos grupos e topologia) notou-se que problemas que não comportavam solução métrica podiam, apesar disso, ser submetidos a um tratamento rigoroso. Recordemos aqui os títulos das obras mais importantes para as ciências sociais: *Theory of Games and Economic Behavior,* de J. von Neumann e O. Morgenstern (1944); *Cybernetics,* etc. de N. Wiener (1948); *The Mathematical Theory of Communication,* de C. Shannon e W. Weaver (1950).

d) *Modelos mecânicos e modelos estatísticos*

Uma última distinção se relaciona à escala do modelo, comparada à dos fenômenos. Um modelo cujos elementos constitutivos estão na escala dos fenô-

[5] Cf., sobre este assunto, os caps. VII e VIII de *Antropologia Estrutural.*

menos será chamado "modelo mecânico", e "modelo estatístico" aquele cujos elementos estão numa escala diferente. Tomemos como exemplo as leis do casamento. Nas sociedades primitivas estas leis podem ser representadas sob forma de modelos onde figuram os indivíduos, efetivamente distribuídos em classes de parentesco ou em clãs; tais modelos são mecânicos. Em nossa sociedade, é impossível recorrer a este gênero de modelo, pois os diversos tipos de casamentos dependem nela de fatores mais gerais: tamanho dos grupos primários e secundários de que dependem os conjuntos possíveis, fluidez social, quantidade de informações, etc. Para conseguir determinar as constantes de nosso sistema matrimonial (o que ainda não foi tentado), dever-se-ia, pois, definir médias e limiares: o modelo apropriado seria de natureza estatística.

Entre as duas formas existem, sem dúvida, intermediárias. Assim, certas sociedades (entre as quais a nossa) utilizam um modelo mecânico para definir os graus proibidos, e se voltam para um modelo estatístico no que concerne aos casamentos possíveis. Além disso, os mesmos fenômenos podem depender dos dois tipos de modelos, segundo a maneira pela qual são agrupados entre si ou com outros fenômenos. Um sistema que favorece o casamento de primos cruzados, mas onde esta fórmula ideal corresponde somente a uma certa proporção das uniões recenseadas requer, para ser explicado de modo satisfatório, ao mesmo tempo um modelo mecânico e um modelo estatístico.

As pesquisas estruturais não ofereceriam interesse algum se as estruturas não fossem traduzíveis em modelos cujas propriedades formais são comparáveis, independentemente dos elementos que os compõem. O estruturalista tem por tarefa identificar e isolar os níveis de realidade que têm um valor estratégico do ponto de vista em que ele se coloca, ou, em outras palavras, que podem ser representados sob forma de modelos, qualquer que seja a natureza destes últimos.

Às vezes, também, podem-se encarar simultaneamente os mesmos dados colocando-se em pontos de vista diferentes, que têm, todos, um valor estratégico, ainda que os modelos que correspondem a cada um sejam ora mecânicos, ora estatísticos. As ciências exatas e naturais conhecem situações deste tipo; assim, a teoria dos corpos em movimento depende da mecânica, se os corpos físicos considerados são pouco numerosos. Mas quando este número aumenta além de uma certa ordem de grandeza, é preciso recorrer à termodinâmica, quer dizer, substituir por um modelo estatístico o modelo mecânico anterior; e isto ainda que a natureza dos fenômenos tenha permanecido a mesma em ambos os casos.

Situações do mesmo gênero apresentam-se muitas vezes nas ciências humanas e sociais. Seja, por exemplo, o suicídio: pode-se encará-lo de duas perspectivas diferentes. A análise de casos individuais permite construir o que poder-se-ia chamar modelos mecânicos de suicídio, cujos elementos são fornecidos pelo tipo de personalidade da vítima, sua história individual, as propriedades dos grupos primário e secundário de que ela foi membro, e assim por diante; mas podem-se

também construir modelos estatísticos, fundados sobre a freqüência de suicídios durante um período dado, numa ou várias sociedades, ou ainda em grupos primários e secundários de tipos diferentes, etc. Qualquer que seja a perspectiva escolhida, ter-se-ão isolado níveis onde o estudo estrutural do suicídio é significativo, em outras palavras, onde autoriza a construção de modelos cuja comparação seja possível: 1.º para várias formas de suicídios; 2.º para sociedades diferentes e 3.º para diversos tipos de fenômenos sociais. O progresso científico não consiste, pois, somente na descoberta de constantes características para cada nível, mas também no isolamento de níveis ainda não demarcados, em que o estudo de fenômenos dados conserva um valor estratégico. É o que se produziu com o advento da psicanálise, que descobriu o meio de estabelecer modelos correspondentes a um novo campo de investigação: a vida psíquica do paciente tomada em sua totalidade.

Estas considerações ajudarão a compreender melhor a dualidade (somos tentados a dizer: a contradição) que caracteriza os estudos estruturais. Propusemo-nos de início isolar níveis significativos, o que implica no recorte dos fenômenos. Deste ponto de vista, cada tipo de estudos estruturais tem pretensão à autonomia, à independência com relação a todos os outros e também com relação à investigação dos mesmos fatos, mas fundados em outros métodos. No entanto, nossas pesquisas não têm senão um interesse, que é o de construir modelos cujas propriedades formais são, do ponto de vista da comparação e da explicação, redutíveis às propriedades de outros modelos, que dependem, por sua vez, de níveis estratégicos diferentes. Assim, podemos esperar derrubar as barreiras entre as disciplinas vizinhas e promover entre elas uma verdadeira colaboração.

Um exemplo ilustrará este ponto. O problema das relações entre a história e a etnologia foi, recentemente, objeto de numerosas discussões. A despeito das críticas que me foram dirigidas, [6] mantenho que a noção de tempo não está no centro do debate. Mas se não é uma perspectiva temporal própria à história que distingue as duas disciplinas, em que consiste sua diferença? Para responder é preciso se reportar às observações apresentadas no parágrafo precedente e recolocar a história e a etnologia no interior das outras ciências sociais.

A etnografia e a história diferem antes de tudo da etnologia e da sociologia, visto que as duas primeiras estão fundadas sobre a coleta e a organização de documentos, enquanto as duas outras estudam antes os modelos construídos a partir e por meio destes documentos.

[6] Sobre estas discussões, reportar-se-á a C. Lévi-Strauss, "História e Etnologia" (cap. I de *Antropologia Estrutural); Race et Histoire,* Paris, 1952; estes trabalhos suscitaram críticas ou comentários da parte de: C. Lefort, "L'Échange et la lutte des hommes", *Les Temps modernes,* fevereiro, 1951; "Sociétés sans histoire et historicité", *Cahiers internationaux de Sociologie,* vol. 12, 7.º ano, 1952; Jean Pouillon, "L'Oeuvre de Claude Lévi-Strauss", *Les Temps modernes,* junho de 1956; Roger Bastide, "Lévi-Strauss ou l'ethnographe 'à la recherche du temps perdu' ", *Présence africaine,* abril-maio, 1956; G. Palandier, "Grandeur et servitude de l'ethnologue", *Cahiers du Sud,* 43.º ano, n.º 337, 1956.

Em segundo lugar, a etnografia e a etnologia correspondem respectivamente a duas etapas de uma mesma pesquisa, que termina, enfim, em modelos mecânicos, enquanto a história (e as outras disciplinas geralmente classificadas como suas "auxiliares") termina em modelos estatísticos. As relações entre nossas quatro disciplinas podem, pois, ser reduzidas a duas oposições, uma entre observação empírica e construção de modelos (como caracterizando o passo inicial), a outra entre o caráter estatístico ou mecânico dos modelos, encarados no ponto de chegada. Seja, atribuindo arbitrariamente o sinal + ao primeiro termo, e o sinal — ao segundo termo de cada oposição:

	História	Sociologia	Etnografia	Etnologia
observação empírica/	+	—	+	—
construção de modelos				
modelos mecânicos/	—	—	+	+
modelos estatísticos				

Compreende-se, assim, por que as ciências sociais, que devem todas adotar necessariamente uma perspectiva temporal, distinguem-se pelo emprego de duas categorias de tempo.

A etnologia apela para um tempo "mecânico", quer dizer, reversível e não cumulativo: o modelo de um sistema de parentesco patrilinear não contém nada que indique se ele foi sempre patrilinear, ou se foi precedido por um sistema matrilinear, ou ainda por toda uma série de oscilações entre as duas formas. Em compensação, o tempo da história é "estatístico": não é reversível e comporta uma orientação determinada. Uma evolução que reconduzisse a sociedade italiana contemporânea à República romana seria tão inconcebível quanto a reversibilidade dos processos que dependem da segunda lei da termodinâmica.

A discussão que precede precisa a distinção, proposta por Firth, entre a noção de estrutura social, onde o tempo não desempenha nenhum papel, e a de organização social, onde ele é solicitado a intervir *(Elements of Social Organization,* Londres, 1951, p. 40). Do mesmo modo para o debate prolongado entre os defensores do antievolucionismo boasiano e Leslie White *(The Science of Culture,* Nova York, 1949). Boas e sua escola ocuparam-se sobretudo de modelos mecânicos, em que a noção de evolução não tem valor heurístico. Esta noção adquire um sentido pleno no terreno da história e da sociologia, mas com a condição de que os elementos aos quais ela se relaciona não sejam formulados em termos de uma tipologia "culturalista" que utilize exclusivamente modelos mecânicos. É preciso, ao contrário, apreender estes elementos num nível bastante profundo para estar seguro de que eles permanecerão idênticos, qualquer que seja o contexto cultural onde intervenham (como os genes que são elementos idênticos suscetíveis de aparecer em combinações diferentes, das quais resultam os tipos raciais, quer dizer, modelos estatísticos). É necessário, enfim, que se

possam erigir longas séries estatísticas. Boas e sua escola têm, pois, razão de recusar a noção de evolução: ela não é significante no nível dos modelos mecânicos que eles utilizam exclusivamente e Leslie White faz mal em pretender reintegrar a noção de evolução, posto que persiste em utilizar modelos do mesmo tipo que seus adversários. Os evolucionistas restabeleceriam mais facilmente sua posição se consentissem em substituir os modelos mecânicos por modelos estatísticos, isto é, cujos elementos sejam independentes de sua combinação e permaneçam idênticos através de um período de tempo suficientemente longo. [7]

A distinção entre modelo mecânico e modelo estatístico oferece um outro interesse: permite esclarecer o papel do método comparativo nas pesquisas estruturais. Radcliffe-Brown e Lowie tenderam, um e outro, a superestimar este papel. Assim, o primeiro escreve *(Structure and Function in Primitive Society,* Glencoe, III, 1952, p. 14):

"Tem-se geralmente a sociologia teórica como uma ciência indutiva. A indução é, com efeito, o processo lógico que permite inferir proposições gerais da consideração de exemplos especiais. O Professor Evans-Pritchard parece às vezes pensar que o método lógico da indução, empregando a comparação, a classificação e a generalização, não pode ser aplicado aos fenômenos humanos e à vida social... Quanto a mim, sustento que a etnologia se funda no estudo comparativo e sistemático de um grande número de sociedades".

Num estudo anterior, Radcliffe-Brown dizia a propósito da religião ("Religion and Society", *Henry Myers Lecture,* 1945, p. 1):

"O método experimental aplicado à sociologia religiosa... ensina que devemos pôr nossas hipóteses à prova com um número suficiente de religiões diferentes ou cultos religiosos particulares, confrontados cada um com a sociedade particular onde se manifestam. Um tal empreendimento ultrapassa a capacidade de um único investigador; supõe a colaboração de vários".

No mesmo espírito, Lowie começa por sublinhar *(Social Organization,* Nova York, 1948, p. 38), que "a literatura etnológica está repleta de pretensas correlações que não têm nenhuma base experimental"; e insiste sobre a necessidade "de ampliar a base indutiva" de nossas generalizações *(ibidem,* p. 68). Assim, estes dois autores concordam em dar um fundamento indutivo à etnologia, no que se separam não somente de Durkheim — "Quando uma lei foi provada por uma experiência bem feita, esta prova é válida universalmente" *(Les Formes élémentaires de la Vie religieuse,* Paris, 1912, p. 593) — mas também de Goldstein. Como já se notou, este formulou da maneira mais lúcida o que se poderiam denominar "as regras do método estruturalista", colocando-se num ponto de vista bastante geral para torná-las válidas além do domínio limitado para o qual as tinha inicialmente concebido. Goldstein observa que a necessidade de proceder a um estudo detalhado de cada caso conduz, como conseqüência, à restrição do

[7] É bem assim, aliás, que se desenvolve o evolucionismo biológico contemporâneo, nos trabalhos de J. B. S. Haldane, G. G. Simpson etc.

número de casos que se poderiam considerar da mesma maneira. Não se corre o risco, então, de ficar preso a casos demasiado especiais para que se possam formular, sobre base tão restrita, conclusões válidas para todos os outros? Ele responde *(op. cit.,* p. 25): "Esta objeção desconhece completamente a situação real: em primeiro lugar, a acumulação de fatos — mesmo muito numerosos — não serve de nada se foram estabelecidos de maneira imperfeita, ela não conduz nunca ao conhecimento das coisas tais como se passam realmente... É preciso escolher casos tais que permitam formular juízos decisivos. E então o que se tiver estabelecido num caso valerá também para os outros".

Poucos etnólogos aceitariam endossar esta conclusão. No entanto, a pesquisa estruturalista seria vã se não se estivesse plenamente consciente do dilema de Goldstein: seja estudar casos numerosos, de um modo sempre superficial e sem grande resultado, seja limitar-se resolutamente à análise aprofundada de um pequeno número de casos, e provar assim que, afinal de contas, uma experiência bem feita vale por uma demonstração.

Como explicar este apego de tantos etnólogos ao método comparativo? Não é, ainda aqui, que eles confundem as técnicas próprias para construir e para estudar os modelos mecânicos e estatísticos? A posição de Durkheim e Goldstein é inexpugnável no que concerne aos primeiros: em compensação, é evidente que não se pode fabricar um modelo estatístico sem estatísticas, em outras palavras, sem acumular fatos muito numerosos. Mas, mesmo neste caso, o método não pode ser chamado comparativo: os fatos reunidos não terão valor se não provierem todos de um mesmo tipo. Retorna-se sempre à mesma opção, que consiste em estudar a fundo *um caso,* e a única diferença se prende ao modo de recorte do "caso", cujos elementos constitutivos estarão (segundo o padrão adotado) na escala do modelo projetado, ou numa escala diferente.

Tentamos até este momento elucidar algumas questões de princípio, que concernem à própria natureza da noção de estrutura social. Torna-se assim fácil proceder a um inventário dos principais tipos de pesquisa, e discutir alguns resultados.

II — Morfologia social ou estruturas de grupo

Nesta segunda seção, o termo "grupo" não designa o grupo social, mas, de modo mais geral, a maneira pela qual os fenômenos se agrupam entre si. Por outro lado, resulta da primeira seção deste trabalho que as pesquisas estruturais têm por objeto o estudo das relações sociais com a ajuda de modelos.

Ora, é impossível conceber as relações sociais fora de um meio comum que lhes sirva de sistema de referência. O espaço e o tempo são os dois sistemas de referência que permitem pensar as relações sociais, conjunta ou isoladamente. Estas dimensões de espaço e tempo não se confundem com as que utilizam as outras ciências. Consistem num espaço "social" e num tempo "social", o que significa que não têm outras propriedades senão aquelas dos fenômenos sociais que as povoam. Segundo sua estrutura particular, as sociedades humanas conceberam estas dimensões de modos muito diferentes. O etnólogo não deve, pois, inquietar-se com a obrigação, em que se pode encontrar, de utilizar tipos que não lhe são habituais, ou de inventá-los para as necessidades do momento.

Observou-se já que o *continuum* temporal aparece reversível ou orientado, segundo o nível que oferece maior valor estratégico, em que devemos nos colocar do ponto de vista da pesquisa em curso. Outras eventualidades podem também se apresentar: tempo independente do tempo do observador, e ilimitado; tempo função do tempo próprio (biológico) do observador, e limitado; tempo analisável ou não em partes, que são elas mesmas homólogas entre si ou específicas, etc. Evans-Pritchard mostrou que se pode reduzir a propriedades formais deste tipo a heterogeneidade qualitativa, superficialmente percebida pelo observador, entre seu tempo próprio e tempos que dependem de outras categorias: história, lenda ou mito ("Nuer Time Reckoning", *Africa,* 12, 1939; *The Nuer,* Oxford, 1940). Esta análise, inspirada pelo estudo de uma sociedade africana, pode ser estendida à nossa própria sociedade (Bernot e Blancard, "Nouville, un Village français", *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie,* 57, Paris, 1953).

No que concerne ao espaço, Durkheim e Mauss foram os primeiros a descrever as propriedades variáveis que se lhe devem atribuir, para poder interpretar a estrutura de um grande número de sociedades ditas primitivas ("De quelques Formes primitives de classification", *Année sociologique,* 6, 1901-1902). Mas é em Cushing — que se finge hoje desdenhar — que eles se inspiraram de início. A

obra de Frank Hamilton Cushing manifesta, com efeito, uma penetração e uma imaginação sociológica que deveriam valer a seu autor um lugar à direita de Morgan, entre os grandes precursores das pesquisas estruturais. As lacunas, as inexatidões assinaladas em suas descrições, a própria censura que lhe puderam fazer de ter "sobre-interpretado" suas observações, tudo isto é reduzido a proporções mais justas quando se compreende que Cushing procurava não tanto descrever concretamente a sociedade Zuni, quanto elaborar um modelo (a célebre divisão em sete partes) que permitisse explicar sua estrutura e o mecanismo de seu funcionamento.

O tempo e o espaço social devem também ser distinguidos segundo a escala. O etnólogo utiliza um "macro-tempo" e um "micro-tempo", um "macro-espaço" e um "micro-espaço". De modo perfeitamente legítimo, os estudos estruturais tomam emprestado suas categorias tanto à pré-história, à arqueologia e à teoria difusionista como à topologia psicológica fundada por Lewin, ou à sociometria de Moreno. Pois estruturas do mesmo tipo podem ser recorrentes em níveis muito diferentes do tempo e do espaço, e nada exclui que um modelo estatístico (por exemplo, um destes elaborados em sociometria) se revele mais útil para construir um modelo análogo, aplicável à história geral das civilizações, que um outro diretamente inspirado em fatos tirados somente deste domínio.

Longe de nós, por conseguinte, a idéia de que as considerações históricas e geográficas não tenham valor para os estudos estruturais, como crêem ainda os que se dizem "funcionalistas". Um funcionalista pode ser inteiramente o contrário de um estruturalista; o exemplo de Malinowski está aí para nos convencer disto. Inversamente, a obra de G. Dumézil [8] e o exemplo pessoal de A. L. Kroeber (de espírito tão estruturalista, ainda que se tenha consagrado por muito tempo a estudos de distribuição espacial) provam que o método histórico não é de modo algum incompatível com uma atitude estrutural.

Os fenômenos sincrônicos oferecem, no entanto, uma homogeneidade relativa que os torna mais fáceis de estudar que os fenômenos diacrônicos. Não é, pois, surpreendente que as pesquisas mais acessíveis, relativamente à morfologia, sejam aquelas que dizem respeito às propriedades qualitativas, não mensuráveis, do espaço social, isto é, à maneira pela qual os fenômenos sociais se distribuem no mapa, e as constantes que ressaltam desta distribuição. Sob este aspecto, a escola dita "de Chicago" e seus trabalhos de ecologia urbana tinham suscitado grandes esperanças, muito rapidamente fraudadas. Os problemas de *ecologia* são discutidos num outro capítulo deste simpósio, [9] contentar-me-ei, pois, em precisar, de passagem, as relações que existem entre as noções de ecologia e de estrutura social. Em ambos os casos, ocupamo-nos da distribuição dos fenômenos sociais no espaço, mas as pesquisas estruturalistas têm por objeto exclusivamente

[8] Resumido por este autor em *Dumézil* (1949).
[9] Trata-se do capítulo "Human Ecology", por Marston Bates *in: Anthropology Today, loc. cit.*, pp. 700-713.

os quadros espaciais cujos caracteres são sociológicos, quer dizer, não dependem de fatores naturais tais como os da geologia, da climatologia, da fisiografia, etc. As pesquisas ditas de ecologia urbana oferecem, pois, um interesse excepcional para o etnólogo: o espaço urbano é suficientemente restrito, e bastante homogêneo (sob todos os aspectos que não o social para que suas propriedades qualitativas possam ser atribuídas diretamente a fatores internos, de origem ao mesmo tempo formal e social.

Em lugar de abordar comunidades complexas em que é difícil determinar a parte que cabe, respectivamente, às influências de fora e de dentro, talvez tivesse sido mais sensato limitar-se — como tinha feito Marcel Mauss ("Division et proportions des divisions de la sociologie", *Année sociologique,* n. s., 1924-1925) — a estas comunidades pequenas e relativamente isoladas que são as mais freqüentes na experiência do etnólogo. Conhecem-se alguns estudos deste gênero, mas raramente ultrapassam o nível descritivo, ou, quando o fazem, é com uma timidez singular. Ninguém pesquisou seriamente as correlações que podem existir entre a configuração espacial dos grupos e as propriedades formais que dependem dos outros aspectos de sua vida social.

No entanto, numerosos documentos atestam a realidade e a importância de tais correlações, principalmente no que concerne, de um lado, à estrutura social, e de outro, à configuração espacial das construções humanas; aldeias ou acampamentos. Limitando-me aqui à América, recordarei que a forma dos acampamentos dos índios das planícies varia com a organização social de cada tribo. Ocorre o mesmo com a distribuição circular das choças nas aldeias Jê do Brasil central e oriental. Em ambos os casos, trata-se de regiões bastante homogêneas do ponto de vista lingüístico e cultural, e das quais se dispõe de uma boa série de variações concomitantes. Outros problemas se põem, quando se comparam regiões e tipos de construções diferentes, que vão a par com estruturas sociais diferentes; assim, a configuração circular das aldeias Jê, de um lado, e a em ruas paralelas das cidades pueblo. No último caso, pode-se mesmo proceder a um estudo diacrônico, graças aos documentos arqueológicos, que atestam interessantes variações. Existe uma relação entre a passagem, de um lado, das estruturas semicirculares antigas às estruturas paralelas atuais, e, de outro, a transferência das aldeias do fundo dos vales aos planaltos? E como se produziu a mudança na repartição das habitações entre os diferentes clãs, que os mitos descrevem como muito sistemática, ao passo que ela parece hoje ser obra do acaso?

Não pretendo que a configuração espacial das aldeias reflita sempre a organização social como um espelho, nem que a reflita inteiramente. Seria uma afirmação gratuita para um grande número de sociedades. Mas não há alguma coisa de comum a todas aquelas — aliás tão diferentes — em que se constata uma relação (mesmo obscura) entre a configuração espacial e a estrutura social? E, mais ainda, entre aquelas em que a configuração espacial "representa" a estrutura social, como o faria um diagrama traçado no quadro negro? Na realidade, as

coisas raramente são tão simples como parecem. Tentei mostrar alhures [10] que o plano da aldeia Bororo não exprime a verdadeira estrutura social, mas um modelo presente na consciência indígena, ainda que ele seja de natureza ilusória e contradiga os fatos.

Possui-se, assim, o meio de estudar os fenômenos sociais e mentais a partir de suas manifestações objetivas, sob uma forma exteriorizada e — poder-se-ia dizer — cristalizada. Ora, o ocasião não é oferecida somente por configurações espaciais estáveis, como os planos de aldeia. Configurações instáveis, mas recorrentes, podem ser analisadas e criticadas da mesma maneira. Assim, as que se observam na dança e no ritual, [11] etc.

Aproximamo-nos da expressão matemática abordando as propriedades numéricas dos grupos, que formam o domínio tradicional da demografia. Desde alguns anos, no entanto, pesquisadores vindos de horizontes diferentes — demógrafos, sociólogos, etnólogos — tendem a associar-se, para lançar as bases de uma demografia nova, que se poderia chamar qualitativa: menos preocupada com variações contínuas no seio de grupos humanos, arbitrariamente isolados por razões empíricas, do que com descontinuidades significativas entre grupos considerados como todos, e delimitados em razão destas descontinuidades. Esta "sociodemografia", como diz De Lestrange, [12] está já no mesmo nível da antropologia social. Poderia ser que um dia ela se tornasse o ponto de partida obrigatório de todas as nossas pesquisas.

Os etnólogos devem, pois, interessar-se, mais do que têm feito até o presente, pelas pesquisas demográficas de inspiração estruturalista: as de Livi sobre as propriedades formais do isolado [13] mínimo capaz de se perpetuar; [14] ou aquelas, vizinhas, de Dahlberg. O efetivo das populações com as quais trabalhamos pode ser muito próximo do mínimo de Livi, e às vezes mesmo inferior. Demais, existe uma relação certa entre o modo de funcionamento e a durabilidade de uma estrutura social e o efetivo da população. Não haveria propriedades formais dos grupos que seriam função direta e imediata, da cifra absoluta da população, independentemente de toda outra consideração? Em caso afirmativo, seria preciso começar por determinar estas propriedades e lhes dar um lugar, antes de procurar outras interpretações.

Encarar-se-ão em seguida as propriedades numéricas que não pertencem ao grupo considerado como um todo, mas aos subconjuntos do grupo e a suas relações, na medida em que uns e outros manifestam descontinuidades significativas.

[10] "As Estruturas sociais no Brasil central e oriental"; "Existem as organizações dualistas?" Respectivamente, caps. VII e VIII de *Antropologia Estrutural.*

[11] Ver, por exemplo, as "figuras" de um ritual nas diversas etapas de seu desenvolvimento, como foram cartografadas em A. C. Fletcher, "The Hako: a Pawnee Ceremony", 22nd. *Annual Report. Bureau of American Ethnology,* II, 1904.

[12] "Pour une Méthode socio-démographique", *Journal de la Société des africanistes,* t. 21, 1951.

[13] Isolado: Aglomerado humano, de caráter geográfico, social ou religioso, no interior do qual se operam todas as uniões consensuais. (N. do T.)

[14] *Trattato di Demografia,* Pádua, 1940-1941; "Considérations théoriques et pratiques sur le Concept de 'Minimum de population' ", *Population,* 4, Paris, 1949.

Sob este aspecto, duas linhas de pesquisas oferecem um grande interesse para o etnólogo.

I — As que se ligam à famosa lei de sociologia urbana, dita *rank-size,* que permitem, para um conjunto determinado, estabelecer uma correlação entre o tamanho absoluto das cidades (calculado segundo a cifra da população) e a posição de cada uma num conjunto ordenado, e mesmo, parece, deduzir um dos elementos a partir do outro. [15]

II — Os trabalhos de certos demógrafos franceses, fundados na demonstração de Dahlberg, de que as dimensões absolutas de um isolado podem ser calculadas segundo a freqüência dos casamentos consangüíneos (Dahlberg, *Mathematical Methods for Population Genetics,* Londres — Nova York, 1948). Sutter e Tabah ("Les Notions d'Isolat et de Population minimum", *Population,* 6, 3, Paris, 1951) conseguiram, ainda, calcular o tamanho médio dos isolados para todos os nossos departamentos, tornando ao mesmo tempo acessível ao etnólogo o sistema matrimonial complexo de uma sociedade moderna. O "tamanho médio" do isolado francês variaria de menos de 1 000 a um pouco mais de 2 800 pessoas. Percebe-se assim que a rede de indivíduos definida pelas relações de intercasamento é — mesmo numa sociedade moderna — de tamanho muito inferior ao que se teria podido supor: apenas dez vezes maior que a das menores sociedades ditas primitivas, ou seja, da mesma ordem de grandeza. É preciso concluir daí que as redes de intercasamento são mais ou menos constantes, em tamanho absoluto, em todas as sociedades humanas? Em caso afirmativo, a natureza complexa de uma sociedade resultaria menos de uma dilatação do isolado primitivo que da integração de isolados relativamente estáveis em conjuntos cada vez mais vastos, mas caracterizados por outros tipos de laços sociais (econômicos, políticos, intelectuais).

Sutter e Tabah mostraram também que os menores isolados não se encontram exclusivamente nas regiões afastadas, tais como as zonas montanhosas, mas também (e mesmo mais) nos grandes centros urbanos ou em sua vizinhança: os departamentos do Ródano (com Lião), da Gironda (com Bordéus) e do Sena (com Paris) figuram no final da lista com isolados de 740, 910 e 930 pessoas, respectivamente. No departamento do Sena, que se confunde praticamente com a

[15] Um especialista em teatro contou-me recentemente que Louis Jouvet costumava se admirar que cada sala recebesse, cada noite, aproximadamente todo o público que podia conter: que uma sala de 500 espectadores tivesse cerca de 500 clientes, e uma de 2 000, este número, sem que nunca se recusasse muita gente na menor e sem que a maior ficasse, às vezes, três quartos vazia. Esta harmonia pré-estabelecida seria, com efeito, inexplicável se, em cada sala, todos os lugares fossem equivalentes. Mas como os menos bons tornam-se rapidamente detestáveis, produz-se um efeito regulador, preferindo os apreciadores retornarem outro dia, ou dirigirem-se para outra sala, se só restam maus lugares. Seria interessante pesquisar se o fenômeno não é do mesmo tipo que o da *rank-size law.* De modo geral, o estudo do fenômeno teatral, encarado de um ponto de vista quantitativo — relação do número das salas e de suas dimensões respectivas com o tamanho das cidades e de suas curvas de receita, etc. — ofereceria um meio cômodo, e até o presente negligenciado, de elucidar, quase como em laboratório, diacrônica e sincronicamente, certos problemas fundamentais da morfologia social.

aglomeração parisiense, a proporção dos casamentos consangüíneos é mais elevada que em qualquer um dos 15 departamentos rurais que o cercam.

Tudo isto é essencial, porque o etnólogo pode esperar, graças a estes trabalhos, reencontrar numa sociedade moderna e complexa unidades menores, da mesma natureza que as estudadas por ele, mais freqüentemente. Todavia, o método demográfico deve ser completado com um ponto de vista etnológico. O tamanho absoluto dos isolados não esgota o problema; dever-se-á também determinar o comprimento dos ciclos matrimoniais. Guardadas as devidas proporções, um pequeno isolado pode consistir numa rede de ciclos extensos (da mesma ordem de grandeza que o próprio isolado); e um grande isolado pode estar feito (um pouco à maneira de uma cota de malhas) de ciclos curtos. [16] Mas então torna-se necessário levantar genealogias, isto é, o demógrafo, mesmo estruturalista, não poderia dispensar o etnólogo.

Esta colaboração pode ajudar a clarificar um outro problema, este teórico. Trata-se do alcance e da validade da noção de cultura, que deu margem a vivas discussões entre etnólogos ingleses e americanos no curso destes últimos anos. Aplicando-se sobretudo ao estudo da cultura, não teriam os etnólogos de além-Atlântico — como escreveu Radcliffe-Brown — senão "reificado uma abstração?" Para o mestre inglês, "a idéia de cultura européia é uma abstração, com a mesma razão que a de cultura própria a tal ou qual tribo africana". Não existe nada senão seres humanos, ligados uns aos outros por uma série ilimitada de relações sociais (Radcliffe-Brown, "On Social Structure", *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. 71, 1940). "Falsa querela", responde Lowie ("A Marginal Note to Professor Radcliffe-Brown's Paper on 'Social Structure' ", *American Anthropologist,* n. s. vol. 43, 3, 1942, pp. 520-521). Não tão falsa, entretanto, posto que o debate renasce periodicamente.

Deste ponto de vista, ter-se-ia todo o interesse em colocar a noção de cultura no mesmo plano que a noção genética e demográfica de isolado. Denominamos cultura todo conjunto etnográfico que, do ponto de vista da investigação, apresenta, com relação a outros, afastamentos significativos. Se se procura determinar afastamentos significativos entre a América do Norte e a Europa, tratar-se-ão as duas como culturas diferentes; mas, supondo que o interesse tenha por objeto afastamentos significativos entre — digamos — Paris e Marselha, estes dois conjuntos urbanos poderão ser provisoriamente constituídos como duas unidades culturais. O objeto último das pesquisas estruturais sendo as *constantes* ligadas a tais afastamentos, vê-se que a noção de cultura pode corresponder a uma realidade objetiva apesar de permanecer função do tipo de pesquisa considerado. Uma mesma coleção de indivíduos, contanto que seja objetivamente da-

[16] Estas duas situações correspondem respectivamente a casamentos de tipo matrilateral (ciclos longos) ou patrilateral (ciclos curtos). Cf. sobre este assunto *Les Structures élémentaires de la parenté,* cap. XXVII. Vê-se bem, por este exemplo, que considerações puramente quantitativas não bastam. É preciso acrescentar-lhes o estudo das estruturas, que são qualitativamente diferentes.

da no tempo e no espaço, depende simultaneamente de vários sistemas de cultura: universal, continental, nacional, provincial, local, etc.; e familial, profissional, confessional, político, etc.

Na prática, no entanto, este nominalismo não poderia ser levado a seu termo. De fato, o termo *cultura* é empregado para reagrupar um *conjunto* de afastamentos significativos cujos limites a experiência prova coincidirem aproximadamente. Que esta coincidência não seja nunca absoluta, e que ela não se produza nunca em todos os níveis ao mesmo tempo, isto não nos deve impedir de utilizar a noção de cultura; ela é fundamental em etnologia e possui o mesmo valor heurístico que a de isolado em demografia. Logicamente as duas noções são do mesmo tipo. Aliás, são os próprios físicos que nos encorajam a conservar a noção de cultura, posto que N. Bohr escreve: "As diferenças tradicionais [das culturas humanas] assemelham-se, sob muitos aspectos, às maneiras diferentes, mas equivalentes, segundo as quais a experiência física pode ser descrita" ("Natural Philosophy and Human Culture", *Nature,* vol. 143, 1939, p. 9).

III — Estática social, ou estruturas de comunicação

Uma sociedade é feita de indivíduos e de grupos que se comunicam entre si. Entretanto, a presença ou a ausência de comunicação não poderia ser definida de maneira absoluta. A comunicação não cessa nas fronteiras da sociedade. Mais que de fronteiras rígidas, trata-se de limiares, marcados por um enfraquecimento ou uma deformação da comunicação, e onde, sem desaparecer, esta passa a um nível mínimo. Esta situação é suficientemente significativa para que a população (de fora, como de dentro) tome consciência dela. A delimitação de uma sociedade não implica, no entanto, em que esta consciência seja clara, condição realizada somente em casos de precisão e estabilidade suficientes.

Em toda sociedade, a comunicação se opera ao menos em três níveis: comunicação de mulheres, comunicação de bens e serviços, comunicação de mensagens. Por conseguinte, o estudo do sistema de parentesco, o do sistema econômico e o do sistema lingüístico oferecem certas analogias. Todos os três dependem do mesmo método; diferem somente pelo nível estratégico em que cada um escolhe se situar no seio de um universo comum. Poder-se-ia mesmo acrescentar que as regras de parentesco e de casamento definem um quarto tipo de comunicação: os dos genes entre os fenótipos. A cultura não consiste, pois, exclusivamente, em formas de comunicação que lhe pertencem de modo específico (como a linguagem), mas também — e talvez sobretudo — em *regras* aplicáveis a todas as espécies de "jogos de comunicação", desenrolem-se estes no plano da natureza ou da cultura.

A analogia que acaba de ser afirmada entre sociologia do parentesco, ciência econômica e lingüística deixa subsistir uma diferença entre os três modos de comunicação correspondentes: eles não estão na mesma escala. Encarados sob o aspecto das percentagens de comunicação para uma sociedade dada, os intercasamentos e a troca de mensagens diferem entre si, quanto à ordem de grandeza, mais ou menos como os movimentos das grandes moléculas de dois líquidos viscosos, atravessando por osmose a parede difícilmente permeável que os separa, e os de elétrons emitidos por tubos catódicos. Quando se passa do casamento à linguagem, vai-se de uma comunicação de ritmo lento a outra, de ritmo muito rápido. Diferença facilmente explicável: no casamento, objeto e sujeito de comu-

nicação são quase de mesma natureza (mulheres e homens, respectivamente), enquanto na linguagem aquele que fala não se confunde nunca com suas palavras. Estamos, pois, em presença de uma dupla oposição: *pessoa* e *símbolo, valor* e *signo*. Compreende-se melhor, assim, a posição intermediária das trocas econômicas com relação às duas outras formas: os bens e os serviços não são pessoas (como as mulheres), mas, diferentemente dos fonemas, são ainda valores. E no entanto, ainda que não sejam integralmente nem símbolos nem signos, tem-se necessidade de símbolos e signos para trocá-los desde que o sistema econômico atinge um certo grau de complexidade.

Três ordens de considerações se depreendem de nossa maneira de conceber a comunicação social.

1.º As relações entre ciência econômica e estudos de estrutura social podem ser mais bem definidas. Até o presente, os etnólogos manifestaram muita desconfiança para com a ciência econômica. Isto a despeito das relações estreitas que apareceram entre as duas disciplinas cada vez que uma aproximação se produziu. Desde os trabalhos inovadores de Mauss ("Essai sur les Variations saisonnières dans les sociétés eskimo", *Année sociologique,* Paris, 1904-1905; "Essai sur le Don, forme archaïque de l'Échange, *Année sociologique,* n. s., 1923-1924) até o livro de Malinowski consagrado ao *kula (Argonauts of the Western Pacific,* Londres, 1922) — sua obra-prima — todas as pesquisas mostraram que a teoria etnológica descobre, graças à análise dos fatos econômicos, algumas das mais belas regularidades que ela pode registrar.

Mas a própria atmosfera em que se desenvolve a ciência econômica devia repelir o etnólogo: cheia de ásperos conflitos entre as doutrinas, imbuída de desdém e esoterismo. Donde o sentimento de que a ciência econômica contentava-se sobretudo com abstrações. Que relação poderia haver entre a existência concreta dos agrupamentos humanos realmente observáveis e noções tais como o valor, a utilidade e o lucro?

A nova formulação dos problemas econômicos proposta por von Neumann e Morgenstern *(Theory of Games and Economic Behavior,* Princeton, 1944) deveria, ao contrário, incitar os economistas e os etnólogos à colaboração. Antes de tudo, e embora a ciência econômica aspire nestes autores a uma expressão rigorosa, seu objeto não consiste mais em noções abstratas, mas em indivíduos ou grupos concretos, que se manifestam em relações empíricas de cooperação ou de competição. Por inesperada que possa parecer a aproximação, este formalismo reúne-se, pois, a certos aspectos do pensamento marxista. [17]

Em segundo lugar, e pela mesma razão, encontramos nela pela primeira vez modelos mecânicos do tipo dos que utilizam — sem dúvida em domínios muito diferentes — a etnologia e a lógica, e próprios para servir de intermediários en-

[17] Esta aproximação não figurava no texto original desta comunicação, mas tinha sido proposta no decorrer da discussão que se seguiu. Retomamo-la em seguida num artigo: "Les Mathématiques de l'Homme", introdução ao número especial do *Bulletin International des Sciences Sociales:* "Les mathématiques et les sciences sociales", vol. n.º 4, 1955, Unesco, Paris.

tre ambas. Os modelos de von Neumann provêm da teoria dos jogos, mas assemelham-se aos que os etnólogos empregam em matéria de parentesco. Kroeber tinha já comparado, aliás, certas instituições sociais a "jogos infantis aplicados" ("The Societies of Primitive Man", *Biological Symposia,* 8, Lancaster, Pa., 1942, p. 215).

Para dizer a verdade, existe uma grande diferença entre os jogos de sociedade e as regras de casamento: os primeiros são destinados a permitir que cada jogador obtenha, para sua vantagem, afastamentos diferenciais tão grandes quanto possível a partir de uma regularidade estatística inicialmente dada. As regras de casamento agem em sentido inverso: restabelecer uma regularidade estatística, a despeito dos valores diferenciais que se manifestam entre os indivíduos e as gerações. Poder-se-ia dizer que os segundos constituem "jogos ao contrário", o que não impede que possam ser submetidos aos mesmos métodos.

Além disto, em ambos os casos, uma vez fixadas as regras, cada indivíduo ou grupo tenta jogar o jogo da mesma maneira, quer dizer, para aumentar suas próprias vantagens às custas de outrem. No plano do casamento, será obtendo mais mulheres, ou uma esposa mais invejável, em função de critérios estéticos, sociais ou econômicos. Pois a sociologia formal não se detém no umbral do romanesco; nele penetra, sem medo de se perder no dédalo dos sentimentos e das condutas. Von Neumann não propôs uma teoria matemática de uma conduta tão sutil e, poder-se-ia crer, tão subjetiva como o blefe no pôquer (von Neumann e Morgenstern, *op. cit.,* pp. 186-219)?

2.º Se é lícito esperar que a antropologia social, a ciência econômica e a lingüística se associem um dia, para fundar uma disciplina comum que será a ciência da comunicação, reconheçamos todavia que esta consistirá sobretudo em *regras.* Estas regras são independentes da natureza dos parceiros (indivíduos ou grupos), cujo jogo comandam. Como o diz von Neumann *(op. cit.,* p. 49): "O jogo consiste no conjunto das regras que o descrevem". Poder-se-á também introduzir outras noções: partida, lance, escolha e estratégia. [18] Deste ponto de vista, a natureza dos jogadores é indiferente, o que conta é somente saber quando um jogador pode escolher, e quando não pode.

3.º Chega-se, assim, a introduzir nos estudos relativos ao parentesco e ao casamento concepções derivadas da teoria da comunicação. A "informação" de um sistema de casamento é função do número de alternativas de que dispõe o observador para definir o *status* matrimonial (quer dizer o de cônjuge possível, proibido ou determinado) de um indivíduo qualquer, com relação a um pretendente determinado. Num sistema de metades exogâmicas, esta informação é igual à unidade. Numa tipologia australiana, ela aumenta com o logaritmo do número de classes matrimoniais. Um sistema teórico de pan-mixia (em que cada um poderia desposar qualquer pessoa) não apresentaria nenhuma "redundância", posto que cada escolha matrimonial seria independente de todas as outras. Inver-

[18] Tentamos fazê-lo alhures. Cf. *Race et Histoire,* Paris, Unesco, 1952.

samente, as regras de casamento constituem a redundância do sistema considerado. Poder-se-á também calcular a percentagem das escolhas "livres" (não absolutamente, mas com relação a certas condições postuladas por hipótese) que se produzem numa população matrimonial dada, e fixar um valor numérico para sua "entropia", relativa e absoluta.

Desde logo uma outra possibilidade se abrirá: a conversão dos modelos estatísticos em modelos mecânicos e inversamente. O que resulta em dizer que o fosso entre demografia e etnologia será suprimido, e dispor-se-á de uma base teórica para a previsão e para a ação. Tomemos nossa própria sociedade como exemplo; a livre escolha de um cônjuge nela está limitada por três fatores: *a)* graus proibidos; *b)* dimensão do isolado; *c)* regras de conduta admitidas, que restringem a freqüência relativa de certas escolhas no interior do isolado. Com estes dados, pode-se calcular a informação do sistema, isto é, converter um sistema matrimonial fragilmente organizado e essencialmente fundado em médias num modelo mecânico, comparável a toda a série de modelos mecânicos das regras de casamento nas sociedades mais simples que a nossa.

Do mesmo modo, e nos referindo mais especialmente a estas últimas, o estudo estatístico das escolhas matrimoniais de um número suficientemente grande de indivíduos permitiria resolver problemas controvertidos, como o número de classes matrimoniais da tribo australiana, falsamente chamada Murngin, avaliado, segundo os autores, em 32, 7, menos de 7, 4 e 3, antes que investigações recentes tivessem decidido a favor da última cifra. [19]

Até aqui, tenho-me esforçado em avaliar a contribuição eventual de alguns tipos de pesquisas matemáticas à etnologia. O principal benefício que podemos esperar delas consiste, vimo-lo, na oferta que nos é feita de um conceito unificador — a noção de comunicação — graças ao qual poder-se-ão consolidar numa única disciplina pesquisas consideradas como muito diferentes, e adquirir certos instrumentos teóricos e metodológicos indispensáveis ao progresso nesta direção. Abordo agora um outro problema: está a antropologia social habilitada a utilizar estes instrumentos? E como?

No curso dos últimos anos, a antropologia social interessou-se principalmente pelos fatos de parentesco. Ela reconheceu assim o gênio de Lewis Morgan, cujo *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) fundou simultaneamente a antropologia social e os estudos de parentesco, explicando por que a primeira deve atribuir tanta importância aos segundos. De todos os fatos sociais, os que dizem respeito ao parentesco e ao casamento manifestam, no mais alto grau, estes caracteres duráveis, sistemáticos e contínuos até na mudança, que dão ocasião à análise científica. A estas considerações de Morgan, acrescentemos que o domínio do parentesco é aquele que cabe especificamente ao etnólogo, no interior do grande reino da comunicação.

[19] Cf. mais adiante, pp. 35 ss.

A despeito do desenvolvimento dos estudos de parentesco, não se deve esquecer que nossa documentação é bem escassa. Se negligenciássemos a história para considerar exclusivamente o presente, o universo humano contaria, sem dúvida, ainda recentemente, 3 a 4 000 sociedades distintas; mas Murdock estima que só podemos raciocinar sobre 250, cifra ainda muito otimista a meu ver. Não se trabalhou bastante, então? Ou é isto, ao contrário, uma conseqüência desta ilusão indutiva já denunciada acima? Dispersamo-nos em demasiadas culturas, procuramos acumular informações numerosas e superficiais, e nos apercebemos finalmente que muitas são inutilizáveis. Diante desta situação, não é de se admirar que os especialistas reajam, cada um segundo seu temperamento. Alguns preferem considerar regiões pouco numerosas, onde a informação é suficientemente densa. Outros ampliam o leque; outros ainda procuram uma solução intermediária.

O caso dos Pueblo é notável: para poucas regiões do mundo encontrar-se-ia uma tão grande abundância de documentos, e de qualidade tão duvidosa. Sentimo-nos às vezes desesperados diante do enorme material acumulado por Voth, Fewkes, Dorsey, Parsons e — até certo ponto — Stevenson: mal podemos utilizá-lo, tanto se empregaram estes autores em amontoar febrilmente as informações, sem se perguntarem o que significavam e, sobretudo, privando-se das únicas hipóteses que podiam permitir controlá-las. Com Lowie e Kroeber, a situação felizmente mudou; mas algumas lacunas são irremediáveis, como a ausência de dados estatísticos sobre os casamentos, que poderiam ter sido recolhidos desde meio século. No entanto, uma obra recente de Fred Eggan *(Social Organization of the Western Pueblos,* Chicago, 1950) mostra bem o que se pode esperar de estudos intensivos e exaustivos, tendo por objeto um domínio limitado. Ele analisa formas vizinhas, cada uma das quais preserva uma regularidade estrutural, ainda que ofereçam, umas com relação às outras, descontinuidades que se tornam significativas quando são comparadas a descontinuidades homólogas, mas dependentes de outros domínios, tais como a organização clânica, as regras de casamento, o ritual, as crenças religiosas, etc.

Este método verdadeiramente "galilaico"[20] permite esperar que, um dia, atinjamos um nível de análise em que a estrutura social estará no mesmo plano com outros tipos de estruturas: mental, e sobretudo lingüística. Para nos limitarmos a um exemplo: o sistema de parentesco Hopi apela para três modelos de tempo diferentes: 1.º uma dimensão "vazia", estática e reversível, ilustrada pelas linhagens da mãe do pai e do pai da mãe, em que termos idênticos se repetem mecanicamente ao longo das gerações; 2.º um tempo progressivo, não reversível, na linhagem de Ego (feminino) com seqüências do tipo: avó > mãe > irmã > filho(a) > neto(a); 3.º um tempo ondulatório, cíclico, reversível, na linhagem de Ego (masculino), definida por uma alternância contínua entre dois termos: "irmã" e "filho(a) e irmã", respectivamente.

[20] Isto é, que procura determinar a lei das variações concomitantes em lugar de se dedicar, à maneira aristotélica, a simples correlações indutivas.

Estas três dimensões são retilíneas. Conjuntamente opõem-se à estrutura circular da linhagem de Ego (feminino) entre os Zuni, em que três termos — mãe da mãe (ou filha da filha), mãe e filha — encontram-se dispostos num anel fechado. A este "fechamento" do sistema corresponde, em Zuni, para as outras linhagens, uma grande pobreza de terminologia, tanto no que concerne ao círculo de família com as distinções operadas em seu interior. Como o estudo dos aspectos do tempo depende também da lingüística, a questão da relação entre suas formas lingüística e genealógica fica imediatamente colocada. [21]

A antropologia estaria mais adiantada se seus defensores tivessem conseguido pôr-se de acordo sobre o sentido da noção de estrutura, o uso que dela se pode fazer e o método em que ela implica. Não é o caso, infelizmente, mas pode-se achar um consolo e um encorajamento para o futuro em constatar que é ao menos possível compreender as divergências e precisar seu alcance. Tentemos, pois, esboçar rapidamente as concepções mais difundidas, comparando-as à que foi proposta no começo deste capítulo.

O termo "estrutura social" evoca imediatamente o nome de A. R. Radcliffe-Brown. [22] Sua obra não se limita, certamente, ao estudo dos sistemas de parentesco, mas ele escolheu este terreno para formular suas concepções metodológicas em termos que todo etnólogo pudesse subscrever. Quando estudamos os sistemas de parentesco, nota Radcliffe-Brown, fixamo-nos os seguintes objetivos: 1.º levantar uma classificação sistemática; 2.º compreender os traços próprios de cada sistema, *a)* seja ligando cada traço a um conjunto organizado, *b)* seja reconhecendo nele um exemplo particular de uma classe de fenômenos já identificada; 3.º enfim, conseguir generalizações válidas sobre a natureza das sociedades humanas. E eis sua conclusão: "A análise procura reduzir a diversidade [de 2 ou 300 sistemas de parentesco] a uma ordem, qualquer que seja. Atrás da diversidade, pode-se, com efeito, discernir princípios gerais, em número limitado, que são aplicados e combinados de maneiras diversas" ("The Study of Kinship Systems", *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. 71, 1941, p. 17).

Não há nada a acrescentar a este lúcido programa, a não ser sublinhar que Radcliffe-Brown aplicou-o exatamente em seu estudo dos sistemas australianos: reunindo uma massa prodigiosa de informações, introduzindo uma ordem onde não havia senão o caos, definindo noções essenciais, tais como as de ciclo, par e casal. Sua descoberta do sistema Kariera, na região exata e com todas as características postuladas por ele antes mesmo de ir à Austrália, ficará, na história do pensamento estruturalista, como um memorável êxito dedutivo ("The Social Organization of Australian Tribes", *Oceania,* I, 1930-1931). A Introdução de Radcliffe-Brown ao *African Systems of Kinship and Marriage* tem outros méritos: este verdadeiro "tratado do parentesco" em ponto menor empreende integrar os sistemas ocidentais (considerados em suas formas mais antigas) numa teoria geral.

[21] Cf. *Antropologia Estrutural,* caps. III e IV, onde este problema é mais amplamente tratado.
[22] Falecido em 1955.

Outras idéias de Radcliffe-Brown (notadamente as relativas à homologia da terminologia e das atitudes) serão evocadas mais adiante.

Após ter recordado os títulos de glória de Radcliffe-Brown, devo sublinhar que ele tem das estruturas sociais uma concepção diferente da enunciada no presente trabalho. A noção de estrutura aparece-lhe como um conceito intermediário entre os da antropologia social e da biologia: "Existe uma analogia verdadeira e significativa entre estrutura orgânica e estrutura social" *(op. cit.,* 1940, p. 6). Longe de elevar o nível dos estudos de parentesco até à teoria da comunicação, como me propus fazer, Radcliffe-Brown o reduz ao da morfologia e da fisiologia descritivas *(op. cit.,* 1940, p. 10). Permanece, assim, fiel à inspiração naturalista da escola inglesa. No momento em que Kroeber e Lowie já sublinhavam o caráter artificial das regras de parentesco e de casamento, Radcliffe-Brown persistia na convicção (que ele partilhou com Malinowski) de que os laços biológicos são, ao mesmo tempo, a origem e o modelo de todos os tipos de laços familiais.

Desta atitude de princípio decorrem duas conseqüências. A posição empirista de Radcliffe-Brown explica sua repugnância em distinguir claramente *estrutura social* e *relações sociais.* De fato, toda sua obra reduz a estrutura social ao conjunto de relações sociais existentes numa sociedade dada. Sem dúvida, ele esboçou às vezes uma distinção entre *estrutura* e *forma estrutural.* Mas o papel que concede a esta última noção é puramente diacrônico. No pensamento teórico de Radcliffe-Brown, seu rendimento é dos mais deficientes *(op. cit.,* 1940, p. 4). A própria distinção foi objeto de uma crítica de Fortes, que muito contribuiu para introduzir em nossas pesquisas uma outra oposição, estranha ao pensamento de Radcliffe-Brown, e à qual se viu que eu mesmo atribuía grande importância: a oposição entre *modelo* e *realidade:* "A estrutura não pode ser diretamente apreendida na 'realidade concreta'... Quando nos aplicamos em definir uma estrutura, situamo-nos, poder-se-ia dizer, no nível da gramática e da sintaxe, e não no da língua falada" (Fortes, Ed., *Social Structure,* Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown, Oxford, 1949, p. 56).

Em segundo lugar, a assimilação, proposta por Radcliffe-Brown, da estrutura social às relações sociais, incita-nos a dissociar a primeira em elementos calcados na forma mais simples de relação que se pode conceber, a relação entre duas pessoas: "A estrutura de parentesco de uma sociedade qualquer consiste num número indeterminado de relações diádicas... Numa tribo australiana, toda a estrutura social se reduz a uma rede de relações deste tipo, cada uma das quais une uma pessoa a outra..." *(op. cit.,* 1940, p. 3). Estas relações diádicas constituem verdadeiramente a matéria-prima da estrutura social? Não são elas antes o resíduo — obtido por análise ideal — de uma estrutura preexistente, cuja natureza é mais complexa?

Sobre este problema metodológico, a lingüística estrutural poderia nos ensinar muito. Bateson e Mead trabalharam na direção indicada por Radcliffe-Brown. Já em *Naven* (1936), no entanto, Bateson superava o nível das relações diádicas puras, posto que se aplicava em classificá-las em categorias, admitindo assim que

há outra coisa na estrutura social, e mais que as próprias relações: o que, pois, senão a estrutura, posta anteriormente às relações?

Enfim, as relações diádicas, tais como as concebe Radcliffe-Brown, formam uma cadeia que pode ser estendida indefinidamente pela adjunção de novas relações. De onde a repugnância de nosso autor em tratar a estrutura social como um sistema. Neste ponto importante, separa-se, pois, de Malinowski. Sua filosofia se funda na noção do contínuo; a idéia de descontinuidade sempre lhe permaneceu estranha. Compreende-se melhor, assim, sua hostilidade para com a noção de cultura, já notada, e sua indiferença aos ensinamentos da lingüística.

Observador, analista e classificador incomparável, Radcliffe-Brown decepciona muitas vezes quando quer ser teórico. Contenta-se com fórmulas pouco rigorosas, mal encobrindo petições de princípio. Explicaram-se verdadeiramente as proibições do casamento, mostrando que elas ajudam os sistemas de parentesco correspondentes a se perpetuarem sem alteração (Radcliffe-Brown, "White's View of a Science of Culture", *American Anthropologist,* n. s., vol. 51, n.º 3, 1949)? Os traços peculiares dos sistemas ditos Crow-Omaha podem ser inteiramente interpretados em função da noção de linhagem *(id., op. cit.,* 1941)? Terei ocasião de exprimir outras dúvidas. Mas estas interrogações já explicam por que a obra de Radcliffe-Brown, a despeito de sua importância intrínseca, pôde ser tão asperamente criticada.

Para Murdock, as interpretações de Radcliffe-Brown se reduziriam a "abstrações verbais, erigidas em causas primeiras" *(Social Structure,* Nova York, 1949, p. 121). Lowie exprime-se mais ou menos da mesma maneira *(The History of Ethnological Theory,* Nova York, 1937, pp. 224-225). A controvérsia recente entre Radcliffe-Brown (Murngin Social Organization", *American Anthropologist,* n. s., vol. 53, I, 1951), de um lado, Lawrence e Murdock, de outro ("Murngin Social Organization", *American Anthropologist,* n. s., vol. 51, I, 1949), não oferece mais que um interesse histórico, mas esclarece ainda as posições metodológicas destes autores. Por volta de 1949, dispunha-se de uma boa descrição, por Lloyd Warner ("Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kinship System", *American Anthropologist,* n. s., vols. 32 e 33, 1930-1931; "The Family and Principles of Kinship Structure in Australia", *American Sociological Review,* vol. 2, 1937) do sistema de parentesco australiano ainda chamado Murngin; [23] algumas incertezas subsistiam, entretanto, sobretudo no que concerne ao "fechamento" do sistema, postulado pela hipótese (o sistema sendo descrito como intransitivo), mas praticamente impossível de verificar.

É surpreendente constatar que, para Radcliffe-Brown, o problema não existe. Se toda organização social se reduz a um conglomerado de relações de pessoa a pessoa, o sistema é indefinidamente extensível: para todo indivíduo masculino há, ao menos teoricamente, uma mulher que estará com ele na relação de filha do

[23] Para a última situação do problema, posterior à primeira publicação deste artigo, cf. R. M. Berndt, " 'Maurngin' (Wulamba) Social Organization", *American Anthopologist,* vol. 57, n.º 1, pt. 1, 1955.

irmão da mãe (tipo de cônjuge prescrito na sociedade em questão). E, no entanto, o problema surge noutro plano: pois os indivíduos escolheram exprimir as relações interpessoais por meio de um sistema de classes, e a descrição de Warner (como ele próprio reconheceu) não permite compreender como, ao menos em certos casos, um indivíduo dado pode satisfazer, ao mesmo tempo, às exigências do sistema das classes e às do sistema das relações. Em outras palavras, se ele apresenta o grau de parentesco requerido, não cairá na classe correspondente, e inversamente.

Para transpor esta dificuldade, Lawrence e Murdock inventaram um sistema que coincidia ao mesmo tempo com a regra preferencial de casamento e — graças a certas transformações — com o sistema de classes descrito por Warner. Mas trata-se de um jogo gratuito, do qual depressa se constata que levanta mais dificuldades novas do que resolve as antigas. Já o sistema reconstituído por Warner chocava-se num grande obstáculo: implicava em que os indígenas percebessem claramente relações de parentesco tão afastadas que a própria hipótese delas tornava-se psicologicamente inverossímil. A solução de Lawrence e Murdock exigiria bem mais. Nestas condições, pode-se perguntar se o sistema escondido ou desconhecido, próprio para explicar o modelo consciente, mas desajeitado, que os Murngin tomaram emprestado recentemente a vizinhos dotados de regras muito diferentes das suas, não deve ser mais simples que este último, e não mais complicado. [24]

A atitude sistemática e formalista de Murdock se opõe à atitude empirista e naturalista de Radcliffe-Brown. No entanto, Murdock permanece, quase tanto quanto seu adversário, imbuído de um espírito psicológico e mesmo biológico, que o impele na direção de disciplinas periféricas, como a psicanálise e a psicologia do comportamento. Consegue ele assim liberar-se do empirismo, que pesa tão fortemente nas interpretações de Radcliffe-Brown? Pode-se duvidar disto, posto que este recurso exterior o obriga a deixar inacabadas suas próprias hipóteses, ou perfazê-las por meio de empréstimos que lhes dão um caráter híbrido, e às vezes mesmo contradizem o objetivo inicial formulado em termos etnológicos. Ao invés de considerar os sistemas de parentesco como meio sociais destinados a desempenhar uma função social, Murdock acaba finalmente por tratá-los

[24] Warner postulava um sistema de 7 linhagens equivalendo a 7 classes; Lawrence e Murdock substituíram-no por um sistema de 8 linhagens e 32 classes; na mesma época *(Les Structures élémentaires de la parenté,* 1949, cap. XII) eu propunha reduzir o esquema de Warner a 4 linhagens, uma das quais ambígua. Em 1951, um etnólogo inglês, E. R. Leach, retomava minha concepção, que ele tomava a cargo defender contra mim mesmo, atribuindo-me uma outra improvisada por ele para as exigências da causa. Cf. E. R. Leach, "The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage", *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. 81, 1951. No artigo citado sob a nota precedente, Berndt se detém na cifra de 3 linhagens. Iludido por Leach no momento em que redigia seu artigo, ele bem quis reconhecer depois, em conversa e por carta, que, numa base puramente dedutiva, eu tinha chegado à solução mais próxima, entre todas aquelas até então adiantadas, da que ele mesmo devia verificar no local.

Minha interpretação do sistema Murngin foi objeto de uma análise admiravelmente lúcida e penetrante pelo Prof. J. P. B. de Josselin de Jong, *Lévi-Strauss Theory on Kinship and Marriage,* 1952.

como conseqüências sociais de premissas expressas em termos de biologia e de psicologia.

A contribuição de Murdock aos estudos estruturais pode ser encarada sob dois aspectos. Em primeiro lugar, ele quis rejuvenescer o método estatístico. Tylor já o tinha empregado para verificar correlações supostas e descobrir novas. O emprego de técnicas modernas permitiu a Murdock realizar progressos seguros nesta direção.

Sublinharam-se muitas vezes os obstáculos em que se choca o método estatístico em etnologia (Lowie, *op. cit.*, 1948, cap. III). Como Murdock está tão prevenido disto como qualquer um, contentar-me-ei em recordar o perigo do círculo vicioso: a validade de uma correlação, mesmo fundada numa freqüência estatística impressionante, depende, afinal de contas, da validade da divisão a que se recorreu para definir os fenômenos postos em correlação. Em compensação, o método permanece sempre eficaz para denunciar as correlações feitas sem razão. Deste ponto de vista negativo e crítico, certas conclusões de Murdock podem ser consideradas como definitivas.

Murdock empenhou-se igualmente em reconstituir a evolução histórica dos sistemas de parentesco ou, pelo menos, em definir certas linhas de evolução possíveis ou prováveis, à exclusão de algumas outras. Conclui assim com um surpreendente resultado: mais freqüentemente do que se pensa (desde que Lowie — *Primitive Society,* Nova York, 1920, cap. III — se opôs à hipótese similar de Lewis Morgan), o sistema de parentesco de tipo "havaiano" representaria uma forma primitiva. Cuidemos, no entanto, que Murdock não raciocina sobre sociedades reais, observadas em seu contexto histórico e geográfico, e consideradas como conjuntos organizados, mas sobre abstrações e mesmo — se é lícito dizer — abstrações em segundo grau: começa por isolar a organização social dos outros aspectos da cultura e, às vezes, o sistema de parentesco da organização social, após o que divide arbitrariamente a organização social (ou o sistema de parentesco) em pedaços e fatias, segundo princípios inspirados pelas categorias tradicionais da teoria etnológica, mais do que por uma análise real de cada grupo. Nestas condições, sua reconstrução histórica permanece ideológica: consiste em abstrair os elementos comuns a cada estágio para definir o estágio imediatamente anterior, e assim por diante. É claro que tal método não pode terminar senão num resultado: as formas menos diferenciadas aparecerão com as mais antigas, e às formas complexas serão designadas posições cada vez mais recentes, na proporção de sua complexidade, um pouco como se fizéssemos remontar o cavalo moderno à ordem dos vertebrados, antes do que à espécie *Hipparion.*

As reservas que precedem não procuram diminuir os méritos de Murdock; ele reuniu documentos abundantes e muitas vezes negligenciados; ele colocou problemas. Mas, precisamente, sua técnica parece mais própria para descobrir e identificar problemas que para resolvê-los. Seu método permanece ainda imbuído de um espírito aristotélico; talvez toda ciência deva passar por isto. Ao menos procede como bom discípulo de Aristóteles ao afirmar que "as formas culturais manifestam, no plano da organização social, um grau de regularidade

e de conformidade às exigências do pensamento científico que não difere de modo significativo daquele a que nos acostumaram as ciências ditas naturais" (*Social Structure,* Nova York, 1949, p. 259).

O leitor, reportando-se às distinções propostas no começo deste artigo, dignar-se-á a observar que Radcliffe-Brown tende a confundir *observação* e *experimentação,* enquanto Murdock não distingue suficientemente entre modelos *estatísticos* e modelos *mecânicos:* procura construir modelos mecânicos com o auxílio de um método estatístico, tarefa impossível, ao menos da maneira direta que é a sua.

Simetricamente, poder-se-ia caracterizar a obra de Lowie [25], como um esforço obstinado para responder a uma única questão: *quais são os fatos?* Dissemos que, mesmo para o estruturalista, esta questão é a primeira a que é preciso responder, e que ela comanda todas as outras. As pesquisas de campo e a reflexão teórica de Lowie começam numa época em que a etnologia está como que entulhada de preconceitos filosóficos, aureolada de misticismo sociológico. Censuraram-no, às vezes, por ter reagido a esta situação de modo puramente negativo (Kroeber, "Review of Lowie's Primitive Society", *American Anthropologist,* n. s. vol. 22, 1920): era necessário. Naquele momento, a primeira tarefa consistia em demonstrar o que os fatos *não eram.* Lowie, pois, corajosamente, tomou a cargo desintegrar os sistemas arbitrários e as pretensas correlações. Liberou, assim — se é permitido dizer — uma energia intelectual da qual não acabamos ainda de nos valer. Talvez seja menos fácil deslindar suas contribuições positivas, em razão da extrema discrição que tem em formular seu pensamento, e de sua repugnância para com as construções teóricas. Não define ele a si mesmo, em algum lugar, como um "cético ativo"? É ele, no entanto, que, desde 1915, justifica da maneira mais moderna os estudos de parentesco: "A própria substância da vida social pode às vezes ser analisada de modo rigoroso em função do modo de classificação dos parentes e afins" ("Exogamy and the Classificatory Systems of Relationship", *American Anthropologist,* n. s., vol. 17, 1915; cf. verbete "Relationship Terms", *in Encyclopaedia Britanica,* 14.ª ed., 1929). No mesmo artigo, derrubava a perspectiva estreitamente histórica que restringia o horizonte etnológico, sem permitir perceber os fatores estruturais universalmente em ação; definia já a exogamia em termos genéticos, como um esquema institucional engendrando os mesmos efeitos em todo lugar em que está presente, sem que seja necessário invocar considerações histórico-geográficas para compreender as analogias entre sociedades afastadas.

Alguns anos mais tarde, Lowie pulveriza o "complexo matrilinear" ("The Matrilineal Complex", *University of California Publications, in American Archaeology and Ethnology,* 16, 1919) utilizando um método que devia conduzi-lo a dois resultados essenciais para o estruturalista. Negando que todo traço de aparência matrilinear devesse ser interpretado como uma sobrevivência ou um

[25] Falecido em 1957.

vestígio do "complexo", permitia sua decomposição em variáveis. Em segundo lugar, os elementos assim liberados tornavam-se disponíveis para levantar tábuas de permutações entre os caracteres diferenciais dos sistemas de parentesco (Lowie, "Notes on Hopi Clans", *American Museum of National History, Anthropological Papers,* vol. 30, 1929). De duas maneiras igualmente originais, ele abria assim a porta aos estudos estruturais: quanto ao sistema terminológico e quanto à relação entre este e o sistema das atitudes. Esta última orientação devia ser seguida por outros (Radcliffe-Brown, "The Mother's Brother in South Africa", *South African Journal of Science,* 21, 1924; Lévi-Strauss, "L'Analyse structurale en linguistique et en anthropologie", *World,* vol. 1, n.º 2, 1945).[26]

Somos ainda devedores de Lowie por outras descobertas. Foi o primeiro, sem dúvida, a estabelecer o caráter bilinear de vários sistemas pretensamente unilineares *(Primitive Society,* Nova York, 1920; também: "Hopi Kinship", *American Museum of Natural History, Anthropological Papers,* vol. 30, 1929): demonstrou a influência exercida pelo modo de resistência sobre o tipo de filiação *(op. cit.,* 1920); dissociou as condutas familiais de reserva ou de respeito e a proibição do incesto *(op. cit.,* 1920, pp. 104-105). Sempre preocupado em encarar as organizações sociais de um duplo ponto de vista — regras institucionais de um lado, mas também expressões médias de reações psicológicas individuais (num sentido que contradiz às vezes as regras, e que as modifica sempre) — é este mesmo Lowie, tão criticado por sua famosíssima definição de cultura, feita "de pedaços e fatias", que nos deu monografias que se contam entre as mais penetrantes e equilibradas de toda a literatura etnológica *(The Crow Indians,* Nova York, 1935; *Social Organization,* Nova York, 1948, caps. XV, XVI, XVII). Enfim, conhece-se o papel desempenhado por Lowie no desenvolvimento dos estudos sul-americanos. Direta ou indiretamente, por seus conselhos ou encorajamentos, contribuiu para abrir para a etnologia um domínio difícil e por demais negligenciado.

[26] Cf. *Antropologia Estrutural,* cap. II.

IV — Dinâmica social: estruturas de subordinação

a) Ordem dos elementos (indivíduos e grupos) na estrutura social

Nossa posição pessoal sobre os problemas que precedem não precisa ser exposta aqui. Malgrado nossos esforços no sentido da objetividade, ela transparece suficientemente no curso deste capítulo. Para o autor destas linhas, os sistemas de parentesco e as regras de casamento e de filiação formam um conjunto coordenado cuja função é assegurar a permanência do grupo social, entrecruzando, à maneira de um tecido, as relações consangüíneas e as fundadas na aliança. Assim, esperamos ter contribuído para elucidar o funcionamento da máquina social, extraindo perpetuamente as mulheres de suas famílias consangüíneas para redistribuí-las em outros tantos grupos domésticos, os quais se transformam por sua vez em famílias consangüíneas, e assim por diante. [27]

Na ausência de influências externas, esta máquina funcionaria indefinidamente, e a estrutura social conservaria um caráter estático. Não é este o caso, entretanto. Deve-se, pois, introduzir no modelo teórico elementos novos, cuja intervenção possa explicar as transformações diacrônicas da estrutura e ao mesmo tempo as razões pelas quais uma estrutura social não se reduz nunca a um sistema de parentesco. Há três maneiras diferentes de responder a esta dupla questão.

Como é de praxe, perguntar-se-á antes de tudo quais são os fatos. Passaram-se anos desde que Lowie deplorou a carência de trabalhos antropológicos em matéria de organização política. Sob este aspecto, registrar-se-ão alguns progressos pelos quais somos devedores do próprio Lowie, em seus trabalhos mais recentes, ao menos no que concerne à América do Norte *(The Origin of the State,* Nova York, 1927; *Social Organization,* Nova York, 1948, caps. VI, VII, XII-XIV; "Some Aspects of Political Organization among American Aborigines", *Huxley Memorial Lecture,* 1948) e da grande obra sobre a África, dirigida por Fortes e Evans-Pritchard *(African Political Systems,* Oxford, 1940). Lowie precisou utilmente algumas categorias fundamentais: classes sociais, associações, Estado.

[27] Cf. sobre este ponto C. Lévi-Strauss, *The Family, in:* H. L. Shapiro, ed. *Man, Culture and Society,* Oxford University Press, 1956, cap. XII.

O segundo método consistiria em correlacionar os fenômenos que dependem do nível já isolado, isto é, os fenômenos de parentesco, e os do nível imediatamente superior, na medida em que se pode ligá-los entre si. Dois problemas se põem então: 1.º as estruturas fundadas no parentesco podem, por si mesmas, manifestar propriedades dinâmicas? 2.º de que maneira as *estruturas de comunicação* e as *estruturas de subordinação* reagem umas às outras? O primeiro problema é o da educação: num momento determinado, cada geração se encontra, com efeito, numa relação de subordinação ou de dominação com aquela que a precede ou com a que a segue. Foi assim que Margaret Mead e outros colocaram o problema.

Existe também uma maneira mais teórica de proceder, que consiste em pesquisar as correlações entre certas posições (estáticas) na estrutura de parentesco (reduzida à sua terminologia) e as condutas (dinâmicas) correspondentes, tais como se exprimem nos direitos, deveres e obrigações, de um lado, e, do outro, nos privilégios, proibições, etc.

Para Radcliffe-Brown, uma correspondência termo a termo é verificável entre o que se poderia chamar o *sistema das atitudes* e o *sistema terminológico*. Cada termo de parentesco corresponderia a uma conduta prescrita, positiva ou negativa, e cada conduta diferencial seria conotada por um termo. Outros sustentaram que uma tal correspondência era inverificável na prática, ou que nunca ultrapassava o nível de uma aproximação bastante grosseira.

Eu mesmo propus uma interpretação diferente, fundada numa relação dialética entre atitudes e terminologia. As condutas diferenciais entre parentes tendem a se organizar no mesmo modelo que a terminologia, mas constituem também um meio de resolver as dificuldades e de transpor as contradições inerentes a esta mesma terminologia. Assim, as regras de conduta entre parentes, numa sociedade qualquer, traduziriam uma tentativa para resolver as contradições provenientes do sistema terminológico e das regras de aliança. Na medida em que as primeiras tendem a se constituir em sistema, aparecem novas contradições que provocam uma reorganização da terminologia, que repercute sobre as atitudes e assim por diante, salvo durante raros períodos de equilíbrio, logo ameaçados. [28]

Um outro problema se põe quando se consideram sociedades em que o sistema de parentesco não regula alianças matrimoniais entre iguais. Que se passa, com efeito, se os parceiros das trocas matrimoniais são grupos hierar-

[28] Num pequeno livro consagrado à refutação de *Les Structures élémentaires de la parenté*, Homans e Schneider tentam reduzir as regras do casamento preferencial ao sistema das atitudes. Insurgem-se contra o princípio, colocado nas *Structures*, de que não há conexão necessária entre o casamento matrilateral ou patrilateral, de um lado, e o modo de filiação — patrilinear ou matrilinear — de outro. Em apoio a sua própria tese, segundo a qual o casamento matrilateral seria função da filiação patrilinear, invocam correlações estatísticas que não provam grande coisa. Com efeito, as sociedades de filiação patrilinear são muito mais numerosas que as de filiação matrilinear; além disso, o próprio casamento matrilateral é mais freqüente que o casamento patrilateral. Se, pois, a distribuição se fizesse ao acaso, poder-se-ia, já, esperar que o número de sociedades caracterizadas pela associação da *filiação* patrilinear com o casamento matrilateral fosse mais elevado que os outros, e a

quizados, de fato ou de direito, do ponto de vista político ou econômico? Por esta via, somos conduzidos a examinar diversas instituições: de início a poligamia, que mostrei repousar, às vezes, na integração de duas formas de garantias: uma coletiva e política, a outra individual e econômica; [29] em seguida, a hipergamia (ou hipogamia). Este último problema, até o presente extremamente negligenciado, mereceria um estudo atento, do qual depende uma teoria coerente do sistema das castas, e — indiretamente — de todas as estruturas sociais fundadas em distinções de *status*.

O terceiro e último método tem um caráter mais formal que os precedentes. Consistiria num estudo *a priori* de todos os tipos de estruturas concebíveis, resultantes de relações de dependência e de dominação aparecidas ao acaso. O tratamento matemático, por Rapoport ("Outline of Probability Approach to Animal Societies", *Bulletin of Mathematical Biophysics,* II, 1949), dos fenômenos cíclicos de dominação entre as galinhas abre, sob este aspecto, interessantes perspectivas. Sem dúvida estas cadeias cíclicas e intransitivas parecem oferecer pouca relação com as estruturas sociais a que se seria tentado a compará-las. Estas últimas (assim, o "círculo do kava" na Polinésia) são sempre transitivas e não cíclicas: aquele que tem assento no lugar mais baixo está, por definição, excluído do lugar mais alto. [30]

Em compensação, o estudo dos sistemas de parentesco mostra que, em

correlação invocada por meus críticos seria vazia de significação. Retomando o estudo desta correlação suposta por meio de uma amostra mais importante (564 sociedades), Murdock conclui: "A distribuição mundial destas correlações é tão fraca que incita a pôr em dúvida a interpretação teórica proposta" (G. P. Murdock, "World Ethnographic Sample", *American Anthropologist,* n. s., vol. 59, n.º 4, 1957, p. 687).

Persisto em pensar, segundo os próprios termos que empreguei inicialmente, que não existe conexão necessária entre o casamento com a prima cruzada unilateral e o modo de filiação, isto é, que nenhuma das combinações concebíveis implica em contradição. Todavia, é possível, e mesmo provável que, no plano da experiência, os dois tipos de casamento se encontrem mais freqüentemente associados com um ou outro modo de filiação. Se fosse o caso, esta *correlação estatística* (não confundir com uma *conexão lógica)* exigiria explicação. Eu estaria propenso a procurá-la do lado da instabilidade própria às sociedades matrilineares (tema já desenvolvido nas *Structures),* que lhes dificultaria mais a adoção de longos ciclos de reciprocidade, enquanto os ciclos extremamente curtos do casamento patrilateral, acomodar-se-iam melhor com os conflitos de que são palco, sempre, as sociedades matrilineares. A interpretação teórica de Homans e Schneider me parece totalmente inaceitável: explicam a preferência das sociedades patrilineares pelo casamento matrilateral por considerações psicológicas, tais como a transferência das inclinações sentimentais de um adolescente para a linhagem do tio materno. Se fosse o caso, o casamento matrilateral seria, com efeito, mais freqüente; mas não teria necessidade de ser *prescrito.* A propósito de um caso particular, Homans e Schneider retornam, pura e simplesmente, à teoria psicológica enunciada por Westermarck para explicar a proibição do incesto. Gostaríamos de acreditar a etnologia definitivamente liberada destes velhos processos. (Cf. G. C. Homans e D. M. Schneider, *Marriage, Authority and Final Causes. A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage,* Glencoe, Illinois, 1955).

[29] C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques,* cap. XXIX, retomando os temas de um estudo anterior: "The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe", *Transactions of the New York Academy of Sciences,* séries II, vol. VII, n.º 1.

[30] Esta reserva parece-me hoje (1957) supérflua. Existem sociedades em que se observam ciclos hierárquicos e intransitivos, inteiramente comparáveis ao *pecking-order.* Assim as ilhas Fidji, cuja população estava organizada até o começo do século XX em senhorios, unidos entre si por relações de vassalagem tais que, em certos casos, um senhorio A era vassalo de um outro B, B de C, C de D, e D de A. Hocart descreveu e explicou esta estru-

certas condições, a transformação de uma ordem transitiva e não cíclica em outra, intransitiva e cíclica, não é inconcebível. Pode-se observar isto numa sociedade hipergâmica com o casamento preferencial de um homem com a filha do irmão da mãe. Um tal sistema consiste numa cadeia, terminada numa extremidade por uma moça da mais alta posição, e incapaz, pois, de encontrar um marido que não lhe seja inferior, e, noutra, por um rapaz privado para sempre de esposa (posto que todas as moças do grupo, à exceção de sua irmã, têm uma posição superior à sua). Por conseguinte, ou a sociedade em questão sucumbe por suas contradições, ou então seu sistema transitivo e não cíclico deve se transformar em sistema intransitivo e cíclico, temporária ou localmente. [31]

Assim introduzem-se em nossos estudos noções como as de transitividade, de ordem e de ciclo, que se prestam a um tratamento formal e permitem a análise de tipos generalizados de estruturas sociais em que os níveis de comunicação e de subordinação podem ser integrados. Ir-se-á mais longe ainda, até a integração das ordens, atuais e virtuais? Na maior parte das sociedades humanas, o que se denomina "ordem social" se prende a um tipo transitivo e não cíclico: se A é superior a B, e B superior a C, A deve ser superior a C, e C não pode ser superior a A. No entanto, as próprias sociedades que obedecem praticamente a estas regras concebem outros tipos de ordens que se poderiam denominar "virtuais" ou "ideais", quer seja no plano da política, do mito ou da religião, e estas ordens são às vezes intransitivas e cíclicas, como os contos de reis desposando pastoras, ou a crítica da democracia americana por Stendhal, como um sistema em que um cavalheiro está às ordens de seu merceeiro.

b) Ordem das ordens

Para o etnólogo, a sociedade envolve um conjunto de estruturas que correspondem a diversos tipos de ordens. O sistema de parentesco oferece um meio de ordenar os indivíduos segundo certas regras; a organização social fornece outro; as estratificações sociais ou econômicas, um terceiro. Todas estas estruturas de ordem podem ser, elas mesmas, ordenadas, com a condição de revelar que relações as unem, e de que maneira elas reagem umas sobre as outras do ponto de vista sincrônico. Assim, Meyer Fortes *(op. cit.,* 1949) tentou, não sem

tura, à primeira vista incompreensível, observando que existem em Fidji duas formas de vassalagem: a vassalagem por costume e a vassalagem por conquista. O senhorio A pode, pois, ser tradicionalmente vassalo de B, B de C, e C de D, enquanto o senhorio D caiu recentemente, em seguida a uma guerra infeliz, sob a vassalagem de A. Não somente a estrutura assim realizada é a mesma do *pecking-order,* mas — sem que se tenha apercebido disto — a teoria etnológica antecipou-se em vários anos à interpretação matemática, posto que esta se funda na distinção de duas variáveis operando com um certo deslocamento, o que corresponde exatamente à descrição (póstuma) de Hocart (cf. A. M. Hocart, "The Northern States of Fidji", *Occasional Publ. n.º II, Royal Anthropological Institute,* Londres, 1952).

[31] Para um exemplo notável da transformação local de um tipo em outro, cf. K. Gough, "Female Initiation Rites on the Malabar Coast", *Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 85,* 1955, pp. 47-48.

sucesso, construir modelos gerais que integram as propriedades de diversos modelos especiais (parentesco, organização social, relações econômicas, etc.).

Estas tentativas de formular um modelo total de uma sociedade dada confrontam o etnólogo com uma dificuldade já encarada no começo deste capítulo: até que ponto o modo de uma sociedade conceber suas diversas estruturas de ordem e as relações que as unem corresponde à realidade? Já indiquei que várias respostas eram possíveis, em função dos documentos considerados. Mas até o presente, não levamos em conta senão as ordens "vividas", ou seja, ordens que são função, elas mesmas, de uma realidade objetiva, e que se podem abordar do exterior, independentemente da representação que os homens delas se fazem. Observar-se-á agora que tais ordens "vividas" supõem sempre outras, que é indispensável ter em conta para compreender não somente as precedentes, mas a maneira pela qual cada sociedade tenta integrar a todas numa totalidade ordenada. Estas estruturas de ordem "concebidas", e não mais "vividas", não correspondem diretamente a nenhuma realidade objetiva; diferentemente das primeiras, não são suscetíveis de um controle experimental, posto que chegam até a invocar uma experiência específica com a qual, aliás, às vezes se confundem. O único controle a que podemos submetê-las, para analisá-las, é, pois, o das ordens do primeiro tipo, ou ordens "vividas". As ordens "concebidas" correspondem ao domínio do mito e da religião. Pode-se perguntar se a ideologia política das sociedades contemporâneas não se prende também a esta categoria. [32]

Seguindo Durkheim, Radcliffe-Brown mostrou bem que os fatos religiosos deviam ser estudados como parte integrante da estrutura social. Para ele, o papel do etnólogo é estabelecer correlações entre diversos tipos de religiões e diversos tipos de organizações sociais *(op. cit.,* 1945). Se sua sociologia da religião, finalmente, tem por saldo um malogro, é, parece, por duas razões. Em primeiro lugar, ele ligou diretamente as crenças e o ritual a estados afetivos. Em segundo lugar, quis atingir de início uma expressão geral da relação entre a sociedade e a religião, quando temos, sobretudo, necessidade de estudos concretos, que permitam construir séries regulares de variações concomitantes. Resultou disto uma espécie de descrédito que pesa fortemente sobre a etnologia religiosa. No entanto, os mitos, o ritual e as crenças religiosas formam um domínio cheio de promessas para os estudos estruturais e, por raras que sejam, as pesquisas recentes parecem particularmente fecundas.

Vários autores empreenderam, recentemente, o estudo dos sistemas religiosos como conjuntos estruturados. Trabalhos monográficos como *The Road*

[32] O leitor francês dignar-se-á a observar que este parágrafo procura formular, numa linguagem mais familiar aos antropólogos anglo-saxões, a distinção marxista entre infra-estrutura e supra-estrutura, o que mostra — diga-se de passagem — o pouco fundamento das críticas que Gurvitch me endereça *(Cahiers Internationaux de Sociologie,* vol. 19, n. s., 2.º ano, 1955) quando me acusa, a propósito desta passagem, de querer reintegrar na sociologia uma concepção autoritária da ordem social. Ver, sobre este assunto, minha resposta a Gurvitch, *Antropologia Estrutural,* cap. XVI.

of Life and Death, de P. Radin (1945), e *Kunapipi,* de R. M. Berndt (1951), inspiraram-se nesta concepção. O caminho está assim aberto às pesquisas sistemáticas, de que *Navaho Religion,* de G. Reichard (1950), oferece um bom exemplo. Mas não se negligenciarão, do mesmo modo, as análises de detalhe, tendo por objeto os elementos permanentes e não permanentes das representações religiosas de uma população dada, durante um lapso de tempo relativamente curto, assim como Lowie as concebeu.

Talvez consigamos então construir, em etnologia da religião, estes "modelos em pequena escala, destinados à análise comparativa... de variações concomitantes... tais como se impõem em toda pesquisa visando a explicação de fatos sociais" (Nadel, "Witchraft in Four African Societies: An Essay in Comparison", *American Anthropologist,* n.s. vol. 54, n.º I, 1952). Este método não permitirá progredir senão lentamente, mas fornecerá conclusões que se contarão entre as mais bem estabelecidas e as mais convincentes das que podemos esperar em matéria de organização social. Nadel já demonstrou que existe uma correlação entre a instituição do xamanismo e certas atitudes psicológicas características das sociedades correspondentes ("Shamanism in the Nuba Mountains", *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. 76, 1946). Comparando documentos indo-europeus provenientes da Islândia, da Irlanda e do Cáucaso, Dumézil conseguiu interpretar um personagem mitológico até então enigmático, correlacionar seu papel e suas manifestações com certos traços específicos da organização social das populações estudadas *(Loki,* Paris, 1948); Wittfogel e Goldfrank isolaram variações significativas de certos temas mitológicos entre os índios Pueblo, ligando-os à infra-estrutura sócio-econômica de cada grupo ("Some Aspects of Pueblo Mythology and Society", *Journal of American Folklore,* vol. 56, 1943). Mônica Hunter provou que as crenças mágicas eram função, diretamente, da estrutura do grupo social (Hunter-Wilson, "Witch Beliefs and Social Structure", *American Journal of Sociology,* 56, 4, 1951). Todos estes resultados — acrescentados a outros que não podem ser comentados aqui, por falta de lugar — dão esperanças de que estejamos, um dia, habilitados a compreender, senão a função das crenças religiosas na vida social (coisa feita desde Lucrécio), os mecanismos que lhes permitem preencher esta função.

Algumas palavras, à guisa de conclusão. Nosso estudo começou por uma análise da noção de modelo, e é ainda ela que reaparece no fim. A antropologia social é uma ciência jovem; é natural que ela procure construir seus modelos imitando os mais simples entre os que lhe apresentam ciências mais avançadas. Assim se explica o atrativo da mecânica clássica. Mas não fomos, sob este aspecto, vítimas de uma ilusão? Como o observou von Neumann (von Neumann e Morgenstern, *op. cit.,* p. 14): "É infinitamente mais simples elaborar a teoria quase exata de um gás contendo cerca de 10^{25} partículas livres que a do sistema solar que compreende somente 9 grandes corpos". Ora, o antropólogo em busca de modelos se encontra diante de um caso intermediário: os objetos de que nos ocupamos — papéis sociais e indivíduos integrados numa sociedade determinada — são muito mais numerosos que os da mecânica newtoniana,

apesar de não o serem bastante para depender da estatística e do cálculo das probabilidades. Estamos, pois, situados num terreno híbrido e equívoco; nossos fatos são muito complicados para serem abordados de uma maneira, e não o bastante para que se possa abordá-los de outra.

As novas perspectivas abertas pela teoria da comunicação resultam, precisamente, dos métodos originais que foi preciso elaborar para tratar dos objetos — os signos — que se podem doravante submeter a uma análise rigorosa, ainda que seu número seja muito elevado para a mecânica clássica, mas ainda demasiado limitado para que os princípios da termodinâmica lhes sejam aplicáveis. A língua é feita de morfemas — da ordem de alguns milhares — e cálculos limitados bastam para extrair regularidades significativas da freqüência dos fonemas. Num tal terreno, o limiar de aplicação das leis estatísticas se abaixa, ao mesmo tempo em que se eleva aquele a partir do qual torna-se possível utilizar modelos mecânicos. E, simultaneamente, a ordem de grandeza dos fenômenos se aproxima daquela a que o antropólogo está acostumado.

O estado presente das pesquisas estruturais em antropologia é, pois, o seguinte. Teve-se êxito em isolar fenômenos que são do mesmo tipo dos que as teorias da estratégia e da comunicação já permitem estudar rigorosamente. Os fatos antropológicos estão numa escala suficientemente vizinha da destes outros fenômenos para oferecer a esperança de um tratamento análogo. Não é surpreendente que, no momento mesmo em que a antropologia se sente mais próxima do que nunca de tornar-se uma ciência verdadeira, o terreno falta aí onde se acreditava sólido? Os próprios fatos se esquivam: muito pouco numerosos, ou reunidos em condições que não permitem compará-los com segurança suficiente. Sem que seja por nossa culpa, descobrimos que temos nos comportado como botânicos amadores, colhendo ao acaso amostras heteróclitas, maltratando-as e mutilando-as para conservá-las em nossos herbários. E eis-nos, de repente, chamados a ordenar séries completas, a definir os matizes originais, a medir partes minúsculas que reencontramos deterioradas, se não foram mesmo destruídas.

Quando o antropólogo evoca as tarefas que o esperam e tudo o que deveria estar em condições de realizar, o desencorajamento se apodera dele: como realizá-las com os documentos de que dispõe? É um pouco como se a física cósmica fosse convocada a se construir por meio das observações dos astrônomos babilônios. E, no entanto, os corpos celestes ainda estão aí, enquanto as culturas indígenas que nos fornecem nossos documentos desaparecem num ritmo rápido, ou se transformam em objetos de um novo gênero, em que não podemos esperar encontrar informações do mesmo tipo. Ajustar as técnicas de informação a um quadro teórico que está muito adiante delas, eis uma situação paradoxal que a história das ciências raramente ilustra. Incumbe à antropologia moderna aceitar este desafio.

RAÇA E HISTÓRIA*

Tradução de **Inácia Canelas**

* Traduzido do original francês *Race et histoire,* publicado pela UNESCO, 1950, Paris.

1

Raça e cultura

Falar da contribuição das raças humanas para a civilização mundial poderia assumir um aspecto surpreendente numa coleção de brochuras destinadas a lutar contra o preconceito racista. Resultaria num esforço vão ter consagrado tanto talento e tantos esforços para demonstrar que nada, no estado atual da ciência, permite afirmar a superioridade ou a inferioridade intelectual de uma raça em relação a outra, a não ser que se quisesse restituir sub-repticiamente a sua consistência à noção de raça, parecendo demonstrar que os grandes grupos étnicos que compõem a humanidade trouxeram, *enquanto tais,* contribuições específicas para o patrimônio comum.

Mas nada está mais longe do nosso objetivo do que uma tal empresa que apenas conduziria à formulação da doutrina racista ao contrário. Quando procuramos caracterizar as raças biológicas mediante propriedades psicológicas particulares, afastamo-nos da verdade científica, quer as definamos de uma maneira positiva quer de uma maneira negativa. Não devemos esquecer que Gobineau, a quem a história fez o pai das teorias racistas, não concebia, no entanto, a "desigualdade das raças humanas" de uma maneira quantitativa mas sim qualitativa. Para ele, as grandes raças primitivas que formavam a humanidade nos seus primórdios — branca, amarela, negra — não eram só desiguais em valor absoluto, mas também diversas nas suas aptidões particulares. A tara de degenerescência estava, segundo ele, ligada mais ao fenômeno de mestiçagem do que à posição de cada uma das raças numa escala de valores comum a todas; destinava-se, pois, a atingir toda a humanidade, condenada sem distinção de raça a uma mestiçagem cada vez mais desenvolvida. Mas o pecado original da antropologia consiste na confusão entre a noção puramente biológica da raça (supondo, por outro lado, que, mesmo neste campo limitado, esta noção possa pretender atingir qualquer objetividade, o que a genética moderna contesta) e as produções sociológicas e psicológicas das culturas humanas. Bastou a Gobineau ter cometido este pecado para se ter encerrado no círculo infernal que conduz de um erro intelectual, não excluindo a boa-fé, à legitimação involuntária de todas as tentativas de discriminação e de exploração.

Também, quando falamos, neste estudo, de contribuição das raças humanas

para a civilização, não queremos dizer que os contributos culturais da Ásia ou da Europa, da África ou da América extraíam qualquer originalidade do fato destes continentes serem, na sua maioria, povoados por habitantes de troncos raciais diferentes. Se esta originalidade existe — e isso não constitui dúvida — relaciona-se com circunstâncias geográficas, históricas e sociológicas, não com aptidões distintas ligadas à constituição anatômica ou fisiológica dos negros, dos amarelos ou dos brancos. Mas pareceu-nos que, na medida em que esta série de brochuras se esforçou por fazer justiça a este ponto de vista negativo, se arriscava ao mesmo tempo a relegar para segundo plano um aspecto igualmente importante da vida da humanidade, a saber, que esta não se desenvolve sob o regime de uma uniforme monotonia, mas através de modos extraordinariamente diversificados de sociedades e de civilizações; esta diversidade intelectual, estética, sociológica não está ligada por nenhuma relação de causa e efeito àquela que existe, no plano biológico, entre determinados aspectos observáveis dos agrupamentos humanos — é-lhe apenas paralela num outro terreno. Mas, ao mesmo tempo, distingue-se daquela por dois aspectos importantes. Em primeiro lugar, esta situa-se numa outra ordem de grandeza. Existem muito mais culturas humanas do que raças humanas, pois que enquanto umas se contam por milhares, as outras contam-se pelas unidades; duas culturas elaboradas por homens pertencentes a uma mesma raça podem diferir tanto ou mais que duas culturas provenientes de grupos racialmente afastados. Em segundo lugar, ao contrário da diversidade entre as raças, que apresentam como principal interesse a sua origem histórica e a sua distribuição no espaço, a diversidade entre as culturas põe uma vantagem ou um inconveniente para a humanidade, questão de conjunto que se subdivide, bem entendido, em muitas outras.

Por fim e fundamentalmente devemos perguntar-nos em que consiste esta diversidade, com o risco de ver os preconceitos racistas, apenas desenraizados da sua base biológica, voltarem a formar-se num novo campo. Porque seria vão ter conseguido que o homem da rua renunciasse a atribuir um significado intelectual ou moral ao fato de ter a pele negra ou branca, o cabelo liso ou crespo, para permanecer em silêncio face a uma outra questão, à qual a experiência prova que este se agarra imediatamente. Se não existem aptidões raciais inatas, como explicar que a civilização desenvolvida pelo homem branco tenha feito os imensos progressos que nós conhecemos, enquanto as dos povos de cor permaneceram atrasadas, umas a meio do caminho, e outras atingidas por um atraso que se cifra em milhares ou dezenas de milhares de anos? Não poderemos, pois, pretender ter resolvido negativamente o problema da desigualdade das *raças* humanas, se não nos debruçarmos também sobre o da desigualdade — ou da diversidade — das *culturas* humanas que, de fato, senão de direito, está com ele estreitamente relacionado, no espírito do público.

2

Diversidade das culturas

Para compreender como e em que medida as culturas humanas diferem entre si, se estas diferenças se anulam ou contradizem, ou se concorrem para formar um conjunto harmonioso, devemos em primeiro lugar traçar o seu inventário. Mas é aqui que as dificuldades começam, porque nós devemos aperceber-nos de que as culturas humanas não diferem entre si do mesmo modo nem no mesmo plano. Estamos, primeiro, em presença de sociedades justapostas no espaço, umas ao lado das outras, umas próximas, outras mais afastadas, mas, afinal, contemporâneas. Depois devemos ter em conta as formas da vida social que se sucederam no tempo e que não podemos conhecer por experiência direta. Qualquer homem se pode transformar em etnógrafo e ir partilhar no local a existência de uma sociedade que o interesse; pelo contrário, mesmo que ele se transforme num historiador ou arqueólogo, nunca poderia entrar em contato direto com uma civilização desaparecida; só o poderá fazer através dos documentos escritos ou dos monumentos figurados que esta sociedade — ou outras — tiverem deixado a seu respeito. Enfim, não devemos esquecer que as sociedades contemporâneas que continuam a ignorar a escrita, aquelas a que nós chamamos "selvagens" ou "primitivas", foram, também elas, precedidas por outras formas, cujo conhecimento é praticamente impossível, mesmo de maneira indireta; um inventário consciencioso deverá reservar-lhe um número de casas em branco infinitamente mais elevado do que aquele em que nos sentimos capazes de inscrever qualquer coisa. Impõe-se uma primeira constatação: a diversidade das culturas é de fato no presente, e também de direito no passado, muito maior e mais rica que tudo o que estamos destinados a dela conhecer.

Mas, mesmo penetrados por um sentimento de humildade e convencidos desta limitação, encontramos outros problemas. Que devemos entender por culturas diferentes? Algumas parecem sê-lo, mas, se emergem de um tronco comum, não diferem da mesma forma que duas sociedades que em nenhum momento do seu desenvolvimento mantiveram quaisquer relações. Assim o antigo império dos Incas, no Peru, e o do Daomé, na África, diferem entre si de maneira mais absoluta do que, por exemplo, a Inglaterra e os Estados Unidos de hoje, se bem que estas duas sociedades devam também ser tratadas como sociedades distintas. In-

versamente, sociedades que muito recentemente estabeleceram um contato muito íntimo parecem oferecer a imagem de uma e mesma civilização, ainda que a tenham atingido por caminhos diferentes, que não temos o direito de negligenciar. Operam simultaneamente, nas sociedades humanas, forças que atuam em direções opostas, umas tendendo para a manutenção e mesmo para a acentuação dos particularismos, outras agindo no sentido da convergência e da afinidade. O estudo da linguagem oferece exemplos surpreendentes de tais fenômenos. Assim, ao mesmo tempo que as línguas da mesma origem têm tendência para se diferenciarem umas das outras (tais como o russo, o francês e o inglês), línguas de origens diversas, mas faladas em territórios contíguos, desenvolvem características comuns; por exemplo, o russo diferenciou-se, sob determinados aspectos, de outras línguas eslavas para se aproximar, pelo menos por determinados traços fonéticos, das línguas ugro-finlandesas e turcas faladas na sua imediata vizinhança geográfica.

Quando estudamos tais fatos — e outros domínios da civilização, tais como as instituições sociais, a arte, a religião que forneceriam facilmente exemplos semelhantes — acabamos por perguntar-nos se as sociedades humanas não se definem, face às suas relações mútuas, por um determinado *optimum* de diversidade para além do qual elas não poderiam ir, mas abaixo do qual também não podem descer sem perigo. Este *optimum* variaria em função do número das sociedades, da sua importância numérica, do seu afastamento geográfico e dos meios de comunicação (materiais e intelectuais) de que dispõem. Com efeito, o problema da diversidade não se põe apenas a propósito das culturas encaradas nas suas relações recíprocas, existe no seio de cada sociedade, em todos os grupos que a constituem: classes, meios profissionais ou confessionais, etc., desenvolvem determinadas diferenças às quais cada uma delas atribui uma extrema importância. Podemos perguntar-nos se esta *diversificação* interna não tende a aumentar quando a sociedade se torna, sob outras relações, mais volumosa e mais homogênea; esse foi talvez o caso da Índia antiga, com o seu sistema de castas a desenvolver-se após o estabelecimento da hegemonia ariana.

Vemos, pois, que a noção da diversidade das culturas humanas não deve ser concebida de uma maneira estática. Esta diversidade não é a mesma que é dada por um corte de amostras inerte ou por um catálogo dissecado. É indubitável que os homens elaboraram culturas diferentes em virtude do seu afastamento geográfico, das propriedades particulares do meio e da ignorância em que se encontravam em relação ao resto da humanidade, mas isso só seria rigorosamente verdadeiro se cada cultura ou cada sociedade estivesse ligada e se tivesse desenvolvido no isolamento de todas as outras. Ora, isso nunca aconteceu, salvo talvez em casos excepcionais como o dos Tasmanianos (e ainda aí, para um período limitado). As sociedades humanas nunca se encontram isoladas; quando parecem mais separadas, é ainda sob a forma de grupos ou de feixes. Assim não é exagero supor que as culturas norte-americanas e as sul-americanas tenham permanecido separadas de quase todo o contato com o resto do mundo durante um período cuja duração se situa entre dez mil e vinte e cinco mil anos. Mas este grande fragmento da humanidade separado consistia numa multidão de sociedades, gran-

des e pequenas, que mantinham entre si contatos muito estreitos. E ao lado das diferenças devidas ao isolamento, existem aquelas, também importantes, devidas à proximidade: desejo de oposição, de se distinguirem, de serem elas próprias. Muitos costumes nasceram, não de qualquer necessidade interna ou acidente favorável, mas apenas da vontade de não permanecerem atrasados em relação a um grupo vizinho que submetia a um uso preciso um domínio em que nem sequer se havia sonhado estabelecer leis. Por conseguinte, a diversidade das culturas humanas não nos deve induzir a uma observação fragmentária ou fragmentada. Ela é menos função do isolamento dos grupos que das relações que os unem.

3

O etnocentrismo

E, no entanto, parece que a diversidade das culturas raramente surgiu aos homens tal como é: um fenômeno natural, resultante das relações diretas ou indiretas entre as sociedades; sempre se viu nela, pelo contrário, uma espécie de monstruosidade ou de escândalo; nestas matérias, o progresso do conhecimento não consistiu tanto em dissipar esta ilusão em proveito de uma visão mais exata como em aceitá-la ou em encontrar o meio de a ela se resignar.

A atitude mais antiga e que repousa, sem dúvida, sobre fundamentos psicológicos sólidos, pois que tende a reaparecer em cada um de nós quando somos colocados numa situação inesperada, consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais, morais, religiosas, sociais e estéticas mais afastadas daquelas com que nos identificamos. "Costumes de selvagens", "isso não é nosso", "não deveríamos permitir isso", etc., um sem número de reações grosseiras que traduzem este mesmo calafrio, esta mesma repulsa, em presença de maneiras de viver, de crer ou de pensar que nos são estranhas. Deste modo a Antiguidade confundia tudo o que não participava da cultura grega (depois greco-romana) sob o nome de bárbaro; em seguida, a civilização ocidental utilizou o termo de selvagem no mesmo sentido. Ora, por detrás destes epítetos dissimula-se um mesmo juízo: é provável que a palavra bárbaro se refira etimologicamente à confusão e à desarticulação do canto das aves, opostas ao valor significante da linguagem humana; e selvagem, que significa "da floresta", evoca também um gênero de vida animal, por oposição à cultura humana. Recusa-se, tanto num como noutro caso, a admitir a própria diversidade cultural, preferindo repetir da cultura tudo o que esteja conforme à norma sob a qual se vive.

Este ponto de vista ingênuo, mas profundamente enraizado na maioria dos homens, não necessita ser discutido uma vez que esta brochura é precisamente a sua refutação. Bastará observar aqui que ele encobre um paradoxo bastante significativo. Esta atitude do pensamento, em nome da qual se expulsam os "selvagens" (ou todos aqueles que escolhemos considerar como tais) para fora da humanidade, é justamente a atitude mais marcante e a mais distintiva destes mesmos selvagens. Sabemos, na verdade, que a noção de humanidade, englobando, sem distinção de raça ou de civilização, todas as formas da espécie humana, teve um

aparecimento muito tardio e uma expansão limitada. Mesmo onde ela parece ter atingido o seu mais alto grau de desenvolvimento, não existe qualquer certeza — tal como a história recente o prova — de se ter estabelecido ao abrigo de equívocos ou de regressões. Mas para vastas frações da espécie humana e durante dezenas de milênios, esta noção parece estar totalmente ausente. A humanidade acaba nas fronteiras da tribo, do grupo lingüístico, por vezes mesmo, da aldeia; a tal ponto que um grande número de populações ditas primitivas se designam por um nome que significa os "homens" (ou por vezes — digamos com mais discrição —, os "bons", os "excelentes", os "perfeitos"), implicando assim que as outras tribos, grupos ou aldeias não participem das virtudes — ou mesmo da natureza — humanas, mas são, quando muito, compostos por "maus", "perversos", "macacos terrestres", ou "ovos de piolho". Chegando-se mesmo, a maior parte das vezes, a privar o estrangeiro deste último grau de realidade fazendo dele um "fantasma" ou uma "aparição". Assim acontecem curiosas situações onde os interlocutores se dão cruelmente réplica. Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para indagar se os indígenas possuiam ou não alma, estes últimos dedicavam-se a afogar os brancos feitos prisioneiros para verificarem através de uma vigilância prolongada se o cadáver daqueles estava ou não sujeito à putrefação.

Esta anedota, simultaneamente barroca e trágica, ilustra bem o paradoxo do relativismo cultural (que vamos encontrar mais adiante revestindo outras formas): é na própria medida em que pretendemos estabelecer uma discriminação entre as culturas e os costumes, que nos identificamos mais completamente com aqueles que tentamos negar. Recusando a humanidade àqueles que surgem como os mais "selvagens" ou "bárbaros" dos seus representantes, mais não fazemos que copiar-lhes as suas atitudes típicas. O bárbaro é em primeiro lugar o homem que crê na barbárie.

É verdade que os grandes sistemas filosóficos e religiosos da humanidade — sejam eles o budismo, o cristianismo ou o islamismo, as doutrinas estóica, kantiana ou marxista — se insurgiram constantemente contra esta aberração. Mas a simples proclamação da igualdade natural entre todos os homens e da fraternidade que os deve unir, sem distinção de raças ou de culturas, tem qualquer coisa de enganador para o espírito, porque negligencia uma diversidade de fato, que se impõe à observação e em relação da qual não basta dizer que não vai ao fundo do problema para que sejamos teórica e praticamente autorizados a atuar como se este não existisse. Assim o preâmbulo à segunda declaração da *UNESCO* sobre o problema das raças observa judiciosamente que o que convence o homem da rua da existência das raças é "a evidência imediata dos seus sentidos, quando vê juntos um africano, um europeu, um asiático e um índio americano".

As grandes declarações dos direitos do homem têm, elas também, esta força e esta fraqueza de enunciar um ideal muitas vezes esquecido, que o homem não realiza a sua natureza numa humanidade abstrata, mas nas culturas tradicionais onde as mudanças mais revolucionárias deixam subsistir intatos aspectos importantes e explicam-se a si próprias em função de uma situação estritamente definida

no tempo e no espaço. Preso entre a dupla tentação de condenar experiências que o chocam afetivamente e de negar as diferenças que ele não compreende intelectualmente, o homem moderno entregou-se a toda a espécie de especulações filosóficas e sociológicas para estabelecer vãos compromissos entre estes pólos contraditórios, e para aperceber a diversidade das culturas, procurando suprimir nesta o que ela contém, para ele, de escandaloso e de chocante.

Mas, por mais diferentes e por vezes bizarras que possam ser, todas estas especulações se reduzem a uma única e mesma receita, que o termo de *falso evolucionismo* é, sem dúvida, mais adequado para caracterizar. Em que consiste ela? Muito exatamente, trata-se de uma tentativa para suprimir a diversidade das culturas, fingindo conhecê-la completamente. Porque, se tratarmos os diferentes estados em que se encontram as sociedades humanas, tanto antigas como longínquas, como *estádios* ou *etapas* de um desenvolvimento único que, partindo do mesmo ponto, deve convergir para o mesmo fim, vemos bem que a diversidade é apenas aparente. A humanidade torna-se una e idêntica a si mesma, só que esta unidade e esta identidade não se podem realizar senão progressivamente e a variedade das culturas ilustra os momentos de um processo que dissimula uma realidade mais profunda ou retarda a sua manifestação.

Esta definição pode parecer sumária quando temos presentes as imensas conquistas do darwinismo. Mas este não está em causa, porque o evolucionismo biológico e o pseudo-evolucionismo que aqui visamos são duas doutrinas muito diferentes. A primeira nasceu como uma vasta hipótese de trabalho, baseada em observações em que o lugar reservado à interpretação era mínimo. De acordo com ela os diferentes tipos que constituem a genealogia do cavalo podem ser ordenados numa série evolutiva por duas razões: primeiro, é necessário um cavalo para engendrar outro cavalo; segundo, as camadas de terreno sobrepostas, logo historicamente mais antigas, contêm esqueletos que variam gradualmente desde a forma mais recente até a mais arcaica. Torna-se assim altamente provável que o *Hipparion* seja o verdadeiro antepassado do *Equus caballus*. Indubitavelmente o mesmo raciocínio aplica-se à espécie humana e às suas raças.

Mas quando passamos dos fatos biológicos para os fatos culturais, as coisas complicam-se duma maneira singular. Podemos recolher no solo objetos materiais e constatar que a forma ou a técnica de fabrico de um determinado objeto varia progressivamente de acordo com a profundidade das camadas geológicas. E, no entanto, um machado não dá fisicamente origem a outro machado, tal como acontece com o animal. Dizer, no último caso, que um machado evoluiu a partir de um outro constitui uma fórmula metafórica e aproximativa, desprovida do rigor científico que se liga à expressão similar aplicada aos fenômenos biológicos. O que é verdadeiro para os objetos materiais cuja presença física é testemunhada no solo, para épocas determináveis, é-o ainda mais para as instituições, as crenças, os gostos, cujo passado geralmente desconhecemos. A noção de evolução biológica corresponde a uma hipótese dotada de um dos mais altos coeficientes de probabilidade que é possível encontrar no domínio das ciências naturais, en-

quanto que a noção de evolução social ou cultural não constitui, quando muito, senão um processo sedutor, mas perigosamente cômodo, de apresentação dos fatos.

Aliás, esta diferença, a maior parte das vezes negligenciada, entre o verdadeiro e o falso evolucionismo explica-se pelas suas respectivas datas de aparecimento. É verdade que o evolucionismo sociológico deveria receber um vigoroso impulso da parte do evolucionismo biológico, mas é-lhe anterior nos fatos. Sem remontar até às concepções antigas, retomadas por Pascal, assimilando a humanidade a um ser vivo que passa por estádios sucessivos da infância, da adolescência e da maturidade, foi no século XVIII que assistimos ao florescimento dos esquemas fundamentais que viriam a ser depois objeto de tantas manipulações: as "espirais" de Vico, as suas "três idades" anunciando os "três estados" de Comte, a "escada" de Condorcet. Os dois fundadores do evolucionismo social, Spencer e Tylor, elaboram e publicam a sua doutrina anteriormente à *Origem das espécies* ou sem ter lido esta obra. Anterior ao evolucionismo biológico, teoria científica, o evolucionismo social não é, a maior parte das vezes, senão a maquilagem falsamente científica de um velho problema filosófico para o qual não existe qualquer certeza de que a observação e a indução possam um dia fornecer a chave.

4

Culturas arcaicas e culturas primitivas

Sugerimos que qualquer sociedade pode, segundo o seu próprio ponto de vista, repartir as culturas em três categorias: as que são suas contemporâneas, mas que se encontram situadas num outro lugar do globo, as que se manifestaram aproximadamente no mesmo lugar, mas que a precederam no tempo, e finalmente as que existiram num tempo anterior ao seu e num lugar diferente daquele em que esta se situa.

Vimos que estes três grupos são desigualmente cognoscíveis. No último caso e quando se trata de culturas sem escrita, sem arquitetura e com técnicas rudimentares (tal como acontece com metade da terra habitada e para 90 a 99%, conforme as regiões, do lapso de tempo decorrido desde o começo da civilização), podemos dizer que nada podemos saber deles e que tudo o que tentamos apresentar a seu respeito se reduz a hipóteses gratuitas.

Pelo contrário, é extremamente tentador procurar estabelecer, entre as diversas culturas do primeiro grupo, relações que correspondam a uma ordem de sucessão no tempo. Como é que sociedades contemporâneas, que continuam a ignorar a eletricidade e a máquina a vapor, não evocariam a fase correspondente do desenvolvimento da civilização ocidental? Como não comparar as tribos indígenas, sem escrita e sem metalurgia, gravando figuras nas paredes rochosas e fabricando utensílios de pedra, com as formas arcaicas desta mesma civilização, cuja semelhança é atestada pelos vestígios encontrados nas grutas de França e de Espanha? Foi aí sobretudo que o falso evolucionismo se deu livre curso. E, no entanto, este jogo sedutor a que nos entregamos quase irresistivelmente todas as vezes que temos ocasião para isso (não se compraz o viajante ocidental em encontrar a "Idade Média" no Oriente, o "Século de Luís XIV" em Pequim de antes da Primeira Guerra Mundial, a "Idade da Pedra" entre os indígenas da Austrália ou da Nova Guiné?) é extraordinariamente pernicioso. Das civilizações desaparecidas, conhecemos apenas alguns aspectos e estes diminuem à medida que a civilização considerada é mais antiga, pois os aspectos conhecidos são os únicos que puderam sobreviver à destruição do tempo. O processo consiste pois em tomar a parte pelo todo, em concluir, a partir do fato de duas civilizações (uma atual, a outra desaparecida) oferecerem semelhanças em *alguns* aspectos, a

analogia de *todos* os aspectos. Ora, esta maneira de raciocinar não só é logicamente insustentável, mas, ainda, num bom número de casos é desmentida pelos fatos.

Até uma época relativamente recente, os Tasmanianos e os Patagônios possuiam instrumentos de pedra lascada e certas tribos australianas e americanas ainda agora os fabricam. Mas o estudo destes instrumentos ajuda-nos muito pouco a compreender o uso dos utensílios da época paleolítica. Como eram, então, usados os famosos *coups de poing* cuja utilização devia, no entanto, ser de tal forma precisa que a sua forma e técnica de fabrico permaneceram estandardizadas de uma maneira rígida durante cem ou duzentos mil anos e num território que se estendia da Inglaterra à África do Sul, da França à China? Para que serviam as extraordinárias peças levalloisenses, triangulares e achatadas, que encontramos às centenas nos jazigos e que nenhuma hipótese consegue explicar completamente? O que eram os pretensos "bastões de comando" de osso de rena? Qual poderia ser a tecnologia das culturas tardenoisenses que deixaram atrás delas um número inacreditável de minúsculos pedaços de pedra polida, com formas geométricas infinitamente diversificadas, mas muito poucos utensílios à escala da mão humana? Todas estas incertezas mostram que entre as sociedades paleolíticas e determinadas sociedades indígenas contemporâneas existe sempre uma semelhança — serviram-se de uma utensilagem de pedra polida. Mas, mesmo no plano da tecnologia, torna-se difícil ir mais longe; o princípio de realização do material, os tipos de instrumentos, logo a sua finalidade, eram diferentes e neste aspecto estes ensinam-nos muito pouco sobre os outros. Como poderiam então ensinar-nos alguma coisa sobre a linguagem, as instituições sociais ou as crenças religiosas?

Uma das interpretações mais populares, dentre as que o evolucionismo cultural inspira, trata as pinturas rupestres legadas pelas sociedades do paleolítico médio como figurações mágicas ligadas a ritos de caça. O raciocínio é o seguinte: as populações primitivas atuais têm ritos de caça que a maior parte das vezes nos aparecem desprovidos de valor utilitário; as pinturas rupestres pré-históricas, tanto pelo seu número como pela sua localização no mais profundo das grutas, não aparentam qualquer valor utilitário; os seus autores eram caçadores, logo as pinturas rupestres serviam para ritos de caça. Basta enunciar esta argumentação implícita para se apreciar a sua inconseqüência. Além disso, é sobretudo entre os não-especialistas que ela tem saída, porque os etnógrafos, que têm, eles próprios, experiência destas populações primitivas entregues, de bom grado, "sob todas as formas" a um canibalismo pseudo científico pouco respeitador da integridade das culturas humanas, estão de acordo em afirmar que nada, nos fatos observados, permite formular qualquer hipótese sobre os documentos em questão. E, já que falamos aqui das pinturas rupestres, sublinharemos que à exceção das sul-africanas (consideradas por alguns como obras de indígenas recentes), as artes "primitivas" estão tão afastadas da arte magdalanense e aurinhacense como da arte européia contemporânea. Porque estas artes se caracterizam por um elevado grau de estilização, indo até às deformações mais extremas, enquanto que a parte pré-histórica oferece um realismo surpreendente. Poderíamos ter a tentação de

ver nesta última dilação a origem da arte européia, mas isso mesmo seria inexato, uma vez que, no mesmo território, a arte paleolítica foi seguida por outras formas que não apresentam as mesmas características; a continuidade do lugar geográfico nada muda ao fato de, sobre o mesmo solo, se terem sucedido diferentes populações, ignorantes ou alheias à obra dos seus antecessores e trazendo cada uma consigo crenças, técnicas e estilos opostos.

Pelo estado das suas civilizações, a América pré-colombiana, na véspera da descoberta, evoca o período neolítico europeu. Mas também esta assimilação não resiste a um exame; na Europa, a agricultura e a domesticação de animais caminham de mãos dadas, enquanto que na América um desenvolvimento excepcional da primeira é acompanhado pela quase completa ignorância (ou, de qualquer modo, por uma extrema limitação) da segunda. Na América, a utensilagem lícita perpetua-se numa economia agrícola que, na Europa, está associada ao início da metalurgia.

É inútil multiplicar os exemplos. Porque as tentativas feitas para conhecer a riqueza e a originalidade das culturas humanas, e para as reduzir ao estado de réplicas desigualmente atrasadas da civilização ocidental, chocam-se com uma outra dificuldade que é muito mais profunda. De uma maneira geral (e excetuando a América, à qual voltaremos), todas as sociedades humanas têm atrás delas um passado, aproximadamente da mesma ordem de grandeza. Para considerar determinadas sociedades como "etapas" do desenvolvimento de outras, seria preciso admitir que, enquanto com estas últimas se passava qualquer coisa, com aquelas não acontecia nada, ou muito poucas coisas. E, na verdade, falamos de bom grado dos "povos sem história" (para dizer, por vezes, que são os mais felizes). Esta fórmula elíptica significa apenas que a sua história é e continuará a ser desconhecida, não significa a sua inexistência. Durante dezenas e mesmo centenas de milênios, também nelas existiram homens que amaram, odiaram, sofreram, inventaram, combateram. Na verdade, não existem povos crianças, todos são adultos, mesmo aqueles que não tiveram diário de infância e de adolescência.

Poderíamos, na verdade, dizer que as sociedades humanas utilizaram desigualmente um tempo passado que, para algumas, teria sido mesmo um tempo perdido; que umas metiam acelerador a fundo enquanto que as outras divagavam ao longo do caminho. Seríamos assim conduzidos a distinguir duas espécies de histórias: uma história progressiva, aquisitiva, que acumula os achados e as invenções para construir grandes civilizações, e uma outra história, talvez igualmente ativa e empregando outros tantos talentos, mas a que faltasse o dom sintético, privilégio da primeira. Cada inovação, em vez de se acrescentar a inovações anteriores e orientadas no mesmo sentido, dissolver-se-ia nela numa espécie de fluxo ondulante que nunca consegue afastar-se por muito tempo da direção primitiva.

Esta concepção aparece-nos muito mais flexível e matizada que as visões simplistas a que fizemos justiça nos parágrafos precedentes. Poderemos reservar-lhe um lugar na nossa tentativa de interpretação da diversidade das culturas, e isto sem sermos injustos para qualquer delas. Mas, antes de o fazermos, é necessário que examinemos várias questões.

5

A idéia de progresso

Devemos considerar em primeiro lugar as culturas pertencentes ao segundo grupo por nós distinguido, isto é, aquelas que precederam historicamente a cultura — qualquer que esta seja — sob cujo ponto de vista nos colocamos. A sua situação é muito mais complicada que nos casos anteriormente considerados. Porque a hipótese de uma evolução, que parece tão incerta e tão frágil quando a utilizamos para hierarquizar sociedades contemporâneas afastadas no espaço, parece aqui dificilmente contestável e mesmo diretamente testemunhada pelos fatos. Sabemos pelo testemunho concordante da arqueologia, da pré-história e da paleontologia, que a Europa atual foi habitada por várias espécies do gênero *Homo* que se serviam de utensílios de sílex grosseiramente talhados; que a estas primeiras culturas se sucederam outras, em que o talhar da pedra é aperfeiçoado, pois é acompanhado pelo polir e pelo trabalho em osso e em marfim; que a olaria, a tecelagem, a agricultura, a criação de animais aparecem depois, associadas progressivamente à metalurgia, onde também podemos distinguir etapas. Estas formas sucessivas ordenam-se, pois, no sentido de uma evolução e de um progresso, sendo umas superiores e as outras inferiores. Mas, se tudo isso é verdade, como é que estas distinções não iriam inevitavelmente reagir sobre o modo como tratamos as formas contemporâneas, mas que apresentam entre si afastamentos análogos? As nossas conclusões anteriores correm, deste modo, o risco de serem novamente postas em causa.

Os progressos realizados pela humanidade desde as suas origens são tão claros e tão gritantes que qualquer tentativa para os discutir se reduziria a um exercício de retórica. E, no entanto, não é tão fácil, como se pensa, ordená-los numa série regular e contínua. Há pouco mais ou menos cinqüenta anos, os sábios utilizavam, para os representar, esquemas de uma simplicidade admirável: a idade da pedra lascada, a idade da pedra polida, as idades do cobre, do bronze e do ferro. Tudo isto é muito cômodo. Hoje supomos que, por vezes, o polir e o lascar a pedra coexistiram, quando a segunda técnica eclipsa completamente a primeira, isto não acontece como resultado de um progresso técnico espontâneo saído da etapa anterior, mas como uma tentativa para copiar em pedra as armas e os utensílios de metal que possuíam as civilizações mais "avançadas" mas, de

fato, contemporâneas dos seus imitadores. Inversamente, a olaria, que se pensava solidária da "idade da pedra polida", está associada ao lascar da pedra em algumas regiões do norte da Europa.

Para considerar apenas o período da pedra lascada, dito paleolítico, pensava-se há ainda muito poucos anos, que as diferentes formas desta técnica — caracterizando respectivamente as indústrias "de núcleos", as indústrias "de lascas" e as indústrias "de lâminas" — correspondiam a um progresso histórico em três etapas designadas por paleolítico inferior, paleolítico médio e paleolítico superior. Admite-se hoje que estas três formas tenham coexistido, constituindo, não etapas de um progresso em sentido único, mas aspectos ou, como se diz também, "faces" de uma realidade não estática, mas submetida a variações e transformações muito complexas. De fato o levalloisense por nós já citado, e cuja floração se situa entre o 250.º e o 70.º milênio antes da era cristã, atinge uma perfeição na técnica do corte que só viria a encontrar-se no fim do neolítico, duzentos e quarenta e cinco a sessenta e cinco mil anos mais tarde, e que hoje teríamos muita dificuldade em reproduzir.

Tudo o que é verdade para as culturas o é também no plano das raças, sem que se possa estabelecer (devido à diferente ordem de grandezas) qualquer correlação entre os dois processos: na Europa, o homem de Neanderthal não precedeu as mais antigas formas do *Homo sapiens,* estas foram suas contemporâneas, talvez mesmo suas antecessoras. Não se excluindo a hipótese dos tipos mais variados de hominídeos terem coexistido não só no tempo como também no espaço: "pigmeus" da África do Sul, "gigantes" da China e da Indonésia, etc.

Mais uma vez, tudo isto não visa negar a realidade de um progresso da humanidade, mas convida-nos a concebê-lo com mais prudência. O desenvolvimento dos conhecimentos pré-históricos e arqueológicos tende a espalhar no espaço as formas de civilização que éramos levados a imaginar como *escalonadas no tempo.* Isso significa duas coisas: em primeiro lugar, que o "progresso" (se este termo ainda é adequado para designar uma realidade muito diferente daquela a que se tinha primeiramente aplicado) não é nem necessário nem contínuo; procede por saltos, ou, tal como diriam os biólogos, por mutações. Estes saltos não consistem em ir sempre mais longe na mesma direção; são acompanhados por mudanças de orientação, um pouco à maneira dos cavalos do xadrez que têm sempre à sua disposição várias progressões mas nunca no mesmo sentido. A humanidade em progresso nunca se assemelha a uma pessoa que sobe uma escada, acrescentando para cada um dos seus movimentos um novo degrau a todos aqueles *já anteriormente* conquistados, evoca antes o jogador cuja sorte é repartida por vários dados e que, de cada vez que os lança, os vê espalharem-se no tabuleiro, formando outras tantas somas diferentes. O que ganhamos num, arriscamo-nos a perdê-lo noutro e é só de tempos a tempos que a história é cumulativa, isto é, que as somas se adicionam para formar uma combinação favorável.

Que esta história cumulativa não seja privilégio de uma civilização ou de um período da história é convincentemente mostrado pelo exemplo da América. Este imenso continente vê chegar o homem, em pequenos grupos de nômadas

atravessando o estreito de Behring favorecido pelas últimas glaciações, numa data talvez não muito anterior ao 20.º milênio. Em vinte ou vinte e cinco mil anos, estes homens conseguiram uma das mais admiráveis demonstrações de história cumulativa que existiram no mundo: explorando a fundo as fontes do novo meio natural, domesticam (ao lado de determinadas espécies animais) as espécies vegetais mais variadas para a sua alimentação, os seus remédios e os seus venenos — fato nunca antes igualado —, promovendo substâncias venenosas como a mandioca ao papel de alimento base, outras ao de estimulante ou de anestésico; colecionando certos venenos ou estupefacientes em função das espécies animais sobre as quais exerce uma ação eletiva; finalmente, levando determinadas indústrias como a tecelagem, a cerâmica e o trabalho dos metais preciosos ao mais alto grau de perfeição. Para apreciar esta obra imensa, basta medir a contribuição da América para as civilizações do Velho Mundo. Em primeiro lugar, a batata, a borracha, o tabaco e a coca (base da anestesia moderna) que, a títulos sem dúvida diversos, constituem quatro pilares da cultura ocidental; o milho e o amendoim que deveriam revolucionar a economia africana antes talvez de se generalizarem no regime alimentar da Europa, em seguida, o cacau, a baunilha, o tomate, o ananás, a pimenta, várias espécies de feijão, de algodões e de cucurbitáceas. E finalmente o zero, base da aritmética e, indiretamente, das matemáticas modernas, era conhecido e utilizado pelos Maias pelo menos meio milênio antes da sua descoberta pelos sábios indianos, de quem a Europa o recebeu por intermédio dos Árabes. Talvez por esta mesma razão o seu calendário fosse mais exato que o do Velho Mundo. A questão de saber se o regime político dos Incas era socialista ou totalitário já fez correr muita tinta. Apresentava de qualquer maneira as formas mais modernas e tinha em avanço vários séculos sobre os fenômenos europeus do mesmo tipo. A atenção renovada, de que o "curare" foi recentemente objeto, lembraria, se necessário, que os conhecimentos científicos dos indígenas americanos, que se aplicam a tantas substâncias vegetais não utilizadas no resto do mundo, podem ainda fornecer-lhe importantes contribuições.

6

História estacionária e história cumulativa

A discussão do exemplo americano acima apresentado convida-nos a levar mais longe a nossa reflexão sobre a diferença entre a "história estacionária" e a "história cumulativa". Se concedemos à América o privilégio da história cumulativa, não será, com efeito, só porque lhe reconhecemos a paternidade de um certo número de contribuições que nela fomos buscar ou que se assemelham às nossas? Mas qual seria a nossa posição em presença de uma civilização que se tivesse dedicado a desenvolver valores próprios dos quais nenhum fosse capaz de interessar a civilização do observador? Não seria este levado a qualificar esta civilização de estacionária? Por outras palavras, a distinção entre as duas formas de história depende da natureza intrínseca das culturas a que esta se aplica, ou resulta, antes, da perspectiva etnocêntrica em que sempre nos colocamos para avaliar uma cultura diferente da nossa? Consideraríamos assim como cumulativa toda cultura que se desenvolvesse num sentido análogo ao nosso, isto é, cujo desenvolvimento fosse dotado de *significação* para nós. Enquanto que as outras culturas nos apareceriam como estacionárias, não porque necessariamente o fossem, mas porque a sua linha de desenvolvimento nada significa para nós, não é mensurável nos termos do sistema de referência que utilizamos.

Que isto é assim podemos constatá-lo através de um exame, mesmo sumário, das condições em que aplicamos a distinção entre as duas histórias, não para caracterizar sociedades diferentes da nossa, mas no próprio seio desta. Esta aplicação é muito mais freqüente do que aquilo que nós pensamos. As pessoas idosas consideram geralmente como estacionária a história que decorre durante a sua velhice em oposição à história cumulativa de que a sua juventude foi testemunho. Uma época onde já não estão ativamente comprometidos, onde já não desempenham qualquer papel, deixa de ter sentido para eles, nela não acontece nada ou, se acontece, apresenta aos seus olhos apenas caracteres negativos, enquanto que os seus netos vivem este período com todo o fervor que os avós esqueceram. Os adversários de um regime político não reconhecem de bom grado a sua evolução; condenam-no em bloco, expulsam-no da história, como uma espécie de entreato monstruoso findo o qual a vida recomeçará. Comple-

tamente diferente é a concepção dos partidários e sê-lo-á tanto mais quanto mais estreitamente participarem no funcionamento do aparelho. A historicidade, ou mais precisamente, a *fatualidade* de uma cultura ou de um processo cultural é assim função, não das suas propriedades intrínsecas, mas da situação em que nos encontramos em relação a ela, do número e da diversidade dos nossos interesses nela apostados.

A oposição entre culturas progressivas e culturas inertes parece assim resultar, primeiro, de uma diferença de localização. Para o observador de microscópio, que "se coloca" a uma distância medida a partir do objeto, os corpos colocados aquém ou além daquele, mesmo que o afastamento seja apenas de alguns centésimos de milímetro, aparecem confusos e baralhados ou mesmo não aparecem. Uma outra comparação permitirá descobrir a mesma ilusão. É a que se utiliza para explicar os primeiros rudimentos da teoria da relatividade. Com o fim de demonstrar que a dimensão e a velocidade do deslocamento dos corpos não são valores absolutos, mas funções da posição do observador, lembramos que, para um viajante sentado à janela do trem, a velocidade e o comprimento dos outros trens variam conforme estes se deslocam no mesmo sentido ou em sentido inverso. Ora, cada membro de uma cultura é-lhe tão estreitamente solidário quanto o é este viajante ideal para com o seu trem. Porque, desde o nosso nascimento, o ambiente que nos cerca faz penetrar em nós, mediante milhares de diligências conscientes e inconscientes, um sistema complexo de referências que consiste em juízos de valor, motivações, centros de interesse, inclusive a visão reflexiva que a educação nos impõe do devir histórico da nossa civilização sem a qual esta se tornaria impensável, ou apareceria em contradição com as condutas reais. Deslocamo-nos literalmente com este sistema de referências, e as realidades culturais de fora só são observáveis através das deformações por ele impostas, quando ele não nos coloca mesmo na impossibilidade de aperceber delas o que quer que seja.

Em grande parte, a distinção entre "culturas que se movem" e "culturas que não se movem" explica-se pela mesma diferença de posição que faz com que, para o nosso viajante, um trem em movimento se mova ou não. É verdade que com uma diferença cuja importância surgirá plenamente à luz — cuja longínqua chegada já é possível entrever — em que procuraremos formular uma teoria da relatividade generalizada, num outro sentido que o de Einstein, isto é, aplicando-se não só às ciências físicas como também às ciências sociais, tanto numas como noutras, tudo parece suceder de maneira simétrica, mas inversamente. Para o observador do mundo físico (tal como o mostra o exemplo do viajante) são os sistemas que evoluem no mesmo sentido que o seu, que parecem imóveis, enquanto que os mais rápidos são aqueles que evoluem em sentidos diferentes. Com as culturas passa-se o contrário, uma vez que estas nos parecem tanto mais ativas quanto mais se deslocam no sentido da nossa, e estacionárias quando a sua orientação é divergente. Mas, no caso das ciências do homem, o fator *velocidade* tem apenas um valor metafórico. Para tornar a comparação válida, devemos substituí-la pelo de *informação* e de *significação*. Sabemos ser

possível acumular muito mais informações sobre um trem que se move paralelamente ao nosso e a uma velocidade vizinha (por exemplo, examinar a cabeça dos viajantes, contá-los, etc.) do que sobre um trem que nos ultrapassa ou que ultrapassamos a grande velocidade, ou que nos parece tanto mais curto quando circula noutra direção. No limite, passa tão depressa que guardamos dele apenas uma impressão confusa donde os próprios sinais de velocidade estão ausentes; reduz-se a uma perturbação momentânea do campo visual, já não é um trem, já não *significa* nada. Há, pois, segundo parece, uma relação entre a noção física de *movimento aparente* e uma outra noção que depende não só da física como também da psicologia e da sociologia: a da *quantidade de informação* susceptível de "passar" entre dois indíviduos ou grupos, em função da maior ou menor diversidade das suas culturas respectivas.

Todas as vezes que somos levados a qualificar uma cultura humana de inerte ou de estacionária, devemos, pois, perguntarmo-nos se este imobilismo aparente não resulta da nossa ignorância sobre os seus verdadeiros interesses, conscientes ou inconscientes, e se, tendo critérios diferentes dos nossos, esta cultura não é, em relação a nós, vítima da mesma ilusão. Ou melhor, apareceríamos um ao outro como desprovidos de interesse, muito simplesmente porque não nos parecíamos.

A civilização ocidental voltou-se inteiramente, desde há dois ou três séculos, no sentido de pôr à disposição do homem meios mecânicos cada vez mais poderosos. Se adotamos este critério faremos da quantidade de energia disponível por cabeça de habitante a expressão do maior ou menor grau de desenvolvimento das sociedades humanas. A civilização ocidental, sob a forma norte-americana, ocupará o lugar de chefia, em seguida vêm as sociedades européias, arrastando atrás de si uma massa de sociedades asiáticas e africanas que rapidamente se tornarão indistintas. Ora, estas centenas ou mesmo milhares de sociedades que designamos por "insuficientemente desenvolvidas" e "primitivas", que se fundem num conjunto confuso quando as encaramos sob a relação que acabamos de citar (e que não é própria para as qualificar, uma vez que esta linha de desenvolvimento lhes falta ou ocupa nelas um lugar muito secundário), colocam-se antípodos umas das outras; de acordo com o ponto de vista escolhido, chegaríamos, pois, a classificações diferentes.

Se o critério adotado tivesse sido o grau de aptidão para triunfar nos meios geográficos mais hostis, não havia qualquer dúvida de que os Esquimós por um lado e os Beduínos por outro levariam a palma. A Índia soube, melhor do que qualquer outra civilização, elaborar um sistema filosófico-religioso, e a China, um gênero de vida, capazes de reduzir as conseqüências psicológicas de um desiquilíbrio demográfico. Há já treze séculos o Islão formulou uma teoria da solidariedade de todas as formas da vida humana: técnica, econômica, social, espiritual, que o Ocidente só muito recentemente deveria voltar a encontrar, com certos aspectos do pensamento marxista e o nascimento da etnologia moderna. Sabemos o lugar proeminente que esta visão profética permitiu aos Árabes ocupar na vida intelectual da Idade Média. O Ocidente, dono das máquinas,

testemunha conhecimentos muito elementares sobre a utilização e os recursos desta máquina suprema que é o corpo humano. Neste domínio, pelo contrário, tal como naquele, que a ele se liga, das relações entre o físico e o moral, o Oriente e o Extremo Oriente possuem mais que o Ocidente um avanço de vários milênios, produziram essas vastas acumulações teóricas e práticas que são o ioga na Índia, as técnicas do sopro dos Chineses ou a ginástica visceral dos antigos Maori. A agricultura sem terra, desde há muito pouco tempo na ordem do dia, foi praticada durante vários séculos por certos povos polinésios que ensinaram também ao mundo a arte da navegação, a qual revolucionaram profundamente no século XVIII, revelando-lhe um tipo de vida social mais livre e mais generosa, muito para além de tudo o que se podia imaginar.

Em tudo o que diz respeito à organização da família e à harmonização das relações entre o grupo familiar e o grupo social os Australianos, atrasados no plano econômico, ocupam um lugar tão avançado em relação ao resto da humanidade que é necessário, para compreender os sistemas de regras por eles elaborados de maneira consciente e refletida, apelar para as formas mais refinadas das matemáticas modernas. Na verdade foram eles que descobriram que o casamento forma a talagarça diante da qual as outras instituições sociais são apenas rendilhados, porque mesmo nas sociedades modernas onde o papel da família tende a restringir-se, a intensidade dos laços familiares não diminuiu, amortece-se apenas num círculo mais estreito em cujos limites outros laços, interessando a outras famílias, vêm imediatamente substituí-la. A articulação das famílias através de casamentos pode conduzir à formação de largas charneiras que sustentam todo o edifício social e que lhe conferem a sua flexibilidade. Com uma lucidez admirável, os Australianos elaboraram a teoria deste mecanismo e inventariaram os principais métodos que permitem realizá-la, com as vantagens e os inconvenientes que a cada um se ligam. Ultrapassaram assim o plano da observação empírica para se elevarem ao conhecimento das leis matemáticas que regem o sistema. De tal modo que não é de maneira nenhuma exagerado saudar neles, não apenas os fundadores de toda a sociologia geral, mas ainda os verdadeiros introdutores da medida nas ciências sociais.

A riqueza e a audácia da invenção estética dos Melanésios, o seu talento para integrar na vida social os produtos mais obscuros da atividade inconsciente do espírito, constituem um dos cumes mais altos que os homens alguma vez atingiram neste sentido. A contribuição da África é mais complexa, mas também mais obscura, porque só muito recentemente começamos a imaginar a importância do seu papel como *melting pot* cultural do Velho Mundo, lugar onde todas as influências se vieram fundir para se transformarem ou conservarem, mas revestindo sempre novas formas. A civilização egípcia, cuja importância para a humanidade conhecemos, só é inteligível como obra comum da Ásia e da África e os grandes sistemas políticos da África antiga, as suas construções jurídicas, as suas doutrinas filosóficas durante muito tempo escondidas aos Ocidentais, as suas artes plásticas e a sua música, que exploram metodicamente todas as possibilidades oferecidas para cada meio de expressão, são outros

tantos índices de um passado extraordinariamente fértil. Este pode ser diretamente testemunhado pela perfeição das antigas técnicas do bronze e do cobre, que ultrapassam de longe tudo o que o Ocidente praticava nesses domínios na mesma época. O contributo americano já foi aqui evocado, sendo inútil voltar a falar dele.

Aliás, não são de maneira nenhuma estes contributos fragmentados que devem reter a nossa atenção, porque correríamos o risco de ficar com a idéia, duplamente falsa, de uma civilização mundial composta à maneira de um traje de Arlequim. Demasiadas vezes tivemos em conta todas as propriedades: a fenícia para a escrita, a chinesa, no que se refere ao papel, à pólvora e à bússola, a indiana, no que se refere ao vidro e ao aço... Estes elementos têm menos importância do que a maneira como cada cultura os agrupa, os retém ou os exclui. A originalidade de cada uma delas reside antes na maneira particular como resolvem os seus problemas e perspectivam valores que são aproximadamente os mesmos para todos os homens, porque todos os homens sem exceção possuem uma linguagem, técnicas, arte, conhecimentos de tipo científico, crenças religiosas, organização social, econômica e política. Ora, esta dosagem não é nunca exatamente a mesma em cada cultura, a etnologia moderna dedica-se cada vez mais a desvendar as origens secretas destas opções do que a traçar um inventário de características diferentes.

7

Lugar da civilização ocidental

É possível que venham a ser formuladas objeções contra tal argumentação por causa do seu caráter teórico. É possível, dir-se-á, no plano de uma lógica abstrata, que cada cultura seja incapaz de emitir um juízo verdadeiro sobre outra, pois uma cultura não se pode evadir de si mesma e a sua apreciação permanece, por conseguinte, prisioneira de um inevitável relativismo. Mas olhem à vossa volta, estejam atentos ao que se passa no mundo de há um século e todas as suas especulações se afundarão. Longe de permanecer encerradas em si mesmas, todas as civilizações reconhecem, uma após outra, a superioridade de uma delas, que é a civilização ocidental. Não vemos nós o mundo inteiro extrair dela progressivamente as suas técnicas, o seu gênero de vida, as suas distrações e até o seu vestuário? Tal como Diógenes provava o movimento andando, é o próprio progresso das culturas humanas que, desde as imensas populações da Ásia até as tribos perdidas na selva brasileira ou africana, prova, por uma adesão unânime sem precedentes na história, que uma das formas da civilização humana é superior a todas as outras: o que os países "insuficientemente desenvolvidos" reprovam aos outros nas assembléias internacionais não é o fato destes os ocidentalizarem, mas o fato de não lhes darem bastante rapidamente os meios de o fazerem.

Tocamos aqui no ponto mais sensível do nosso debate; de nada valeria querer defender a originalidade das culturas humanas contra si mesmas. Além do mais, é extremamente difícil para o etnólogo fazer uma justa apreciação de um fenômeno como a universalização da civilização ocidental e isso por várias razões. Primeiro, a existência de uma civilização mundial é um fato provavelmente único na história e cujos precedentes deveriam ser procurados numa pré-história longínqua, sobre a qual não sabemos quase nada. Em seguida, reina uma grande incerteza sobre a consistência do fenômeno em questão. Na verdade desde há século e meio, a civilização ocidental tende, quer na totalidade, quer para alguns dos seus elementos-chave como a industrialização, a expandir-se no mundo; e que, na medida em que as outras culturas procuram preservar alguma coisa da sua herança tradicional, esta tentativa reduz-se geralmente às superestruturas, isto é, aos aspectos mais frágeis e que podemos supor serem

varridos pelas profundas transformações que se verificam. Mas o fenômeno está presentemente a dar-se, não conhecemos ainda o seu resultado. Acabará numa ocidentalização integral do planeta com variantes russa ou americana? Aparecerão formas sincréticas cuja possibilidade se apercebe já no mundo islâmico, na Índia e na China? Ou, antes, o movimento de fluxo atinge já o seu termo e vai reabsorver-se, estando o mundo ocidental prestes a sucumbir, como esses monstros pré-históricos, com uma expansão física incompatível com os mecanismos internos que asseguram a sua existência? Esforçar-nos-emos por avaliar o processo que se desenrola aos nossos olhos e do qual nós somos, consciente ou inconscientemente, agentes, auxiliares ou vítimas, tendo em conta todas essas reservas.

Começaremos por observar que esta adesão ao gênero da vida ocidental, ou a alguns dos seus aspectos, está longe de ser tão espontânea quanto os ocidentais gostariam que ela fosse. Resulta menos de uma decisão livre do que de uma ausência de escolha. A civilização ocidental estabeleceu os seus soldados, as suas feitorias, as suas plantações e os seus missionários em todo o mundo; interveio, direta ou indiretamente, na vida das populações de cor, revolucionou de alto a baixo o modo tradicional de existência destas, quer impondo o seu, quer instaurando condições que engendrariam o desmoronar dos quadros existentes sem os substituir por outra coisa. Aos povos subjugados ou desorganizados não restava senão aceitar as soluções de substituição que lhes eram oferecidas ou, caso não estivessem dispostos a isso, esperar uma aproximação suficiente para estarem em condições de os combaterem no mesmo campo. Na ausência desta desigualdade na relação de forças, as sociedades não se entregam com tal facilidade; o seu *Weltanschauung* aproxima-se mais do dessas pobres tribos do Brasil oriental, onde o etnógrafo Curt Nimuendaju soubera fazer-se adotar e em que os indígenas, todas as vezes que este voltava ao seio deles, depois de um dia nos centros civilizados, choravam de piedade só de pensarem nos sofrimentos que ele devia ter experimentado, longe do seu lugar — a aldeia — onde eles julgavam que a vida valia a pena ser vivida.

Todavia, formulando esta reserva, mais não fizemos que deslocar a questão. Se não é o consentimento que fundamenta a superioridade ocidental, não o será então essa maior energia de que dispõe e que lhe permitiu precisamente forçar o consentimento? Atingimos aqui o ponto estratégico. Porque esta desigualdade de força não depende da subjetividade coletiva como os fatos de adesão que acabamos de evocar. É um fenômeno objetivo que *só pode ser* explicado pelo apelo a causas objetivas.

Não se trata de empreender aqui um estudo de filosofia das civilizações, podemos discutir em volumes e volumes a natureza dos valores professados pela civilização ocidental. Mencionaremos apenas os mais manifestos, aqueles que estão menos sujeitos a controvérsia. Reduzem-se, segundo parece, a dois: a civilização ocidental procura por um lado, segundo Leslie White, aumentar continuamente a quantidade de energia disponível por cabeça de habitante, mas, por outro, procura proteger e prolongar a vida humana e, se quisermos ser

breves, consideraremos que o segundo aspecto é uma modalidade do primeiro, pois que a quantidade de energia disponível aumenta, em valor absoluto, com a duração e o interesse da vida individual. Para afastar qualquer discussão, admitiremos também que estes caracteres podem ser acompanhados de fenômenos compensadores que sirvam, de algum modo, de freio; por exemplo, os grandes massacres que constituem as guerras mundiais e a desigualdade que preside à divisão da energia disponível entre os indivíduos e entre as classes.

Posto isto, constatamos imediatamente que se a civilização ocidental se entregou, com efeito, a estas tarefas com um exclusivismo, onde reside talvez a sua fraqueza, ela não foi certamente a única. Todas as sociedades humanas, desde os tempos mais recuados, agiram no mesmo sentido; e foram sociedades muito remotas e muito arcaicas, que de bom grado igualaríamos com os povos "selvagens" de hoje, que realizaram, neste domínio, os progressos mais decisivos. Na atualidade, estes constituem sempre a maior parte daquilo que designamos por civilização. Dependemos ainda das imensas descobertas que marcaram aquilo a que chamamos, sem qualquer exagero, de Revolução Neolítica: a agricultura, a criação de gado, a olaria, a tecelagem... Para todas estas "artes da civilização" apenas contribuímos, desde há oito ou dez mil anos, com aperfeiçoamentos.

É verdade que alguns espíritos têm uma impertinente tendência para reservar o privilégio do esforço, da inteligência e da imaginação às descobertas recentes, enquanto que as realizadas pela humanidade no seu período "bárbaro" seriam fruto do acaso e haveria aí, em suma, apenas um pouco de mérito. Esta aberração parece-nos tão grave e tão difundida e presta-se tanto a impedir uma visão exata da relação entre as culturas, que julgamos indispensável destruí-la completamente.

8

Acaso e civilização

Lemos nos tratados de etnologia — e não só nos piores — que o homem deve o conhecimento do fogo ao acaso de uma faísca ou de um incêndio; que o achado de uma peça de caça acidentalmente assada nestas condições lhe revelou o cozimento dos alimentos; que a invenção da olaria resulta do esquecimento de uma bolinha de argila na vizinhança de uma lareira. Diríamos que o homem teria vivido primeiro numa espécie de idade de ouro tecnológica, onde as invenções se colhiam com a mesma facilidade que os frutos e as flores. Ao homem moderno estariam reservadas as fadigas do labor e as iluminações do gênio.

Esta visão ingênua resulta de uma total ignorância da complexidade e da diversidade das operações implicadas nas técnicas mais elementares. Para fabricar um utensílio de pedra lascada eficaz, não basta bater numa pedra até que esta estale; apercebemo-nos disso no dia em que experimentamos reproduzir os principais tipos de utensílios pré-históricos. Então — e observando também a mesma técnica nos indígenas que ainda a possuem — descobrimos a complicação dos processos indispensáveis e que vão, algumas vezes, até ao fabrico preliminar de verdadeiros "aparelhos de corte": martelos de contrapeso para controlar o impacto e a sua direção; dispositivos amortecedores para evitar que a vibração faça rachar a lasca. É preciso também um vasto conjunto de noções sobre a origem local, os processos de extração, a resistência e a estrutura dos materiais utilizados, uma preparação muscular apropriada, o conhecimento dos "movimentos a imprimir às mãos", etc.; numa palavra, uma verdadeira "liturgia" correspondendo, *mutatis mutandis,* aos diversos capítulos da metalurgia.

Do mesmo modo, os incêndios naturais podem por vezes grelhar ou assar, mas é muito difícil conceber (exceto o caso dos fenômenos vulcânicos, de distribuição geográfica restrita) que eles façam ferver ou cozer ao vapor. Ora, estes métodos de cozimento não são menos universais do que os outros. Logo, não temos razão para excluir o ato inventivo, que certamente foi requerido para os últimos métodos, quando queremos explicar os primeiros.

A olaria oferece um excelente exemplo, porque uma crença muito espalhada quer que não haja nada de mais simples que cavar um torrão de argila e endurecê-lo ao fogo. Pois que tentem. É preciso em primeiro lugar descobrir

argilas próprias para o cozimento; ora, se são necessárias muitas condições naturais para este efeito, nenhuma é suficiente, porque nenhuma argila misturada com um corpo inerte, escolhido em função das suas características particulares, dá depois de cozida um recipiente passível de utilização. É preciso elaborar as técnicas da modelagem que permitem realizar este esforço violento para manter em equilíbrio durante um tempo apreciável, e modificar ao mesmo tempo, um corpo plástico que não "se agüenta"; é preciso finalmente descobrir o combustível particular, a forma da fornalha, o tipo de calor e a duração do cozimento que permitirão torná-lo sólido e impermeável, através de todos os escolhos dos estalamentos, esboroamentos e deformações. Poderíamos multiplicar os exemplos.

Todas estas operações são muito numerosas e demasiado complexas para que o acaso possa explicá-las. Cada uma delas tomada isoladamente nada significa, só a sua combinação imaginada, desejada, procurada e experimentada permite o êxito. O acaso existe, sem dúvida, mas não dá por si só qualquer resultado. Durante dois mil e quinhentos anos, o mundo ocidental conheceu a existência da eletricidade — descoberta sem dúvida por acaso — mas este acaso devia permanecer estéril até aos esforços intencionais e dirigidos pelas hipóteses de Ampère e de Faraday. O acaso não desempenhou grande papel na invenção do arco, do bumerangue ou da zarabatana, no nascimento da agricultura e da criação de gado tal como o não desempenhou na descoberta da penicilina — da qual, como sabemos, não esteve ausente. Devemos, pois, distinguir cuidadosamente a transmissão de uma técnica de uma geração para outra, feita sempre com uma facilidade relativa graças à observação e à preparação cotidiana e à criação ou melhoramento das técnicas no seio de cada geração. Estas supõem sempre o mesmo poder imaginativo e os mesmos esforços encarniçados da parte de alguns indivíduos, qualquer que seja a técnica particular que tenhamos em vista. As sociedades a que chamamos primitivas não têm menos homens como um Pasteur ou um Palissy do que as outras.

Voltaremos a encontrar o acaso e a probabilidade, mas num outro lugar e com outro papel. Não os utilizaremos para preguiçosamente explicar o nascimento de invenções completamente feitas, mas para interpretar um fenômeno que se situa a um outro nível da realidade; apesar de uma dose de imaginação, de invenção, de esforço criador de que temos razões para supor que permanece constante através da história da humanidade, esta combinação não determina mutações culturais importantes senão em determinados períodos e em determinados lugares. Porque, para chegar a este resultado, os fatores puramente psicológicos não são suficientes: devem primeiro estar presentes, com uma orientação similar, num número suficiente de indivíduos para que o criador esteja imediatamente seguro de um público; e esta condição depende, ela própria, da reunião de um considerável número de outros fatores, de natureza histórica, econômica e sociológica. Chegar-se-ia assim, para explicar as diferenças no decurso das civilizações, à necessidade de se invocar conjuntos de causas tão complexas e tão descontínuas que seriam incognoscíveis, quer por razões

práticas quer mesmo por razões teóricas tais como o aparecimento, impossível de evitar, de perturbações ligadas às técnicas de observação. Na verdade, para desenredar uma meada de fios tão numerosos e finos, bastaria submeter a sociedade considerada (e também o mundo que a rodeia) a um estudo etnográfico global e de todos os seus instantes. Mesmo sem evocar a amplitude da empresa, sabemos que os etnógrafos, que trabalham, no entanto, numa escala infinitamente mais reduzida, são muitas vezes limitados nas suas observações pelas mudanças sutis que a sua simples presença é suficiente para introduzir no grupo humano objeto do seu estudo. Ao nível das sociedades modernas, sabemos também que os *polls* (pesquisas) da opinião pública, um dos meios mais eficazes de sondagem, modificam a orientação desta opinião pela sua própria utilização, que introduz na população um fator de reflexão sobre si própria, até então ausente.

Esta situação justifica a introdução nas ciências sociais da noção de probabilidade, presente desde há muito tempo em certos ramos da física, como, por exemplo, na termodinâmica. Voltaremos a este assunto. De momento, bastará lembrarmo-nos de que a complexidade das descobertas modernas não resulta de uma maior freqüência ou de uma melhor disponibilidade do gênio nos nossos contemporâneos. Muito pelo contrário, uma vez que reconhecemos que através dos séculos cada geração, para progredir, só teria necessidade de acrescentar uma economia constante ao capital legado pelas gerações anteriores. Devemos-lhes os nove décimos da nossa riqueza; e mesmo mais, se avaliarmos a data do aparecimento das principais descobertas relativamente à data, aproximativa, do começo da civilização. Constatamos então que a agricultura nasce no decurso de uma fase recente correspondente a 2% desta duração; a metalurgia a 0,7%; o alfabeto a 0,35%; a física galileana a 0,035% e o darwinismo a 0,009 [1]. A Revolução Científica e Industrial do Ocidente inscreve-se num período igual a cerca de meio milésimo da vida decorrida da humanidade. Podemos pois mostrar-nos prudentes antes de afirmar que ela modificará totalmente a sua significação.

Não é menos verdadeiro — e é a expressão definitiva que nós cremos poder dar ao nosso problema — que, no que diz respeito às invenções técnicas (e à reflexão científica que as torna possíveis), a civilização ocidental mostrou-se mais cumulativa do que as outras; que depois de ter disposto do mesmo capital neolítico inicial, ela soube contribuir com melhoramentos (escrita, aritmética e geometria) dos quais, aliás, rapidamente esqueceu alguns; mas depois de uma estagnação que, *grosso modo,* se estende por dois mil ou dois mil e quinhentos anos (desde o primeiro milênio da era cristã, até cerca do século XIII), revelou-se repentinamente como o foco de uma Revolução Industrial que pela sua amplitude, pela sua universalidade e pela importância das suas conseqüências, só encontra equivalente, no passado, na Revolução Neolítica.

Duas vezes na sua história, por conseguinte, e com cerca de dois mil anos

[1] Leslie A. White, *The science of culture,* Nova York, 1949, p. 196.

de intervalo, a humanidade soube acumular uma multiplicidade de invenções orientadas no mesmo sentido; e este número, por um lado, esta continuidade, por outro, concentraram-se num lapso de tempo suficientemente curto para que se operassem elevadas sínteses técnicas; sínteses que provocaram mudanças significativas nas relações que o homem estabelece com a natureza e que, por sua vez, tornaram possíveis outras transformações. A imagem de uma reação em cadeia, desencadeada por corpos catalisadores, permite ilustrar este processo que agora se repetiu duas vezes e só duas na história da humanidade. Como é que isso se produziu?

Em primeiro lugar não devemos esquecer que outras revoluções, apresentando os mesmos caracteres cumulativos, puderam desenrolar-se noutros sítios e noutra altura, mas em diferentes domínios da atividade humana. Explicamos mais atrás por que razão a nossa própria Revolução Industrial como a Revolução Neolítica (que a precedeu no tempo, mas que se liga às mesmas preocupações) são as únicas que podem aparecer-nos como tais, porque o nosso sistema de referência permite medi-las. Todas as outras transformações, que certamente se produziram, revelam-se apenas sob a forma de fragmentos ou profundamente deformadas. Não podem *tomar um sentido* para o homem ocidental moderno (pelo menos todo o seu sentido); podem mesmo apresentar-se-lhe como se não existissem.

Em segundo lugar, o exemplo da Revolução Neolítica (a única que o homem ocidental moderno consegue reconhecer claramente) deve inspirar-lhe alguma modéstia quanto à proeminência que poderia ser tentado a reivindicar em proveito de uma raça, de uma região, de um país. A Revolução Industrial nasceu na Europa ocidental; depois apareceu nos Estados Unidos, seguidamente no Japão; a partir de 1917 acelerou-se na União Soviética, amanhã irá indubitavelmente surgir noutro lugar qualquer; de meio em meio século brilha com maior ou menor vivacidade neste ou naquele centro. Em que se transformam, à escala dos milênios, as questões de prioridade, de que tanto nos orgulhamos?

Mais ou menos há mil ou dois mil anos desencadeou-se a Revolução Neolítica simultaneamente na bacia do Egeu, no Egito, no Oriente Próximo, no vale do Indo e na China; e desde o emprego do carbono radiativo para a determinação dos períodos arqueológicos, suporemos que o neolítico americano, mais antigo do que se pensava anteriormente, não devia ter começado muito mais tarde do que no Velho Mundo. É provável que três ou quatro pequenos vales pudessem, neste concurso, reclamar uma prioridade de alguns séculos. Que podemos nós saber hoje? Temos, pelo contrário, a certeza de que a questão de prioridade não tem importância, precisamente porque a simultaneidade de aparecimento das mesmas transformações tecnológicas (seguidas de perto por transformações sociais), em campos tão vastos e em regiões tão afastadas, mostra bem que esta não dependeu do gênio de uma raça ou de uma cultura, mas de condições tão gerais que se situam fora da consciência dos homens. Estejamos pois certos de que se a Revolução Industrial não tivesse surgido na Europa ocidental ou setentrional, se teria manifestado um dia qualquer num outro ponto

do globo. E se, como é óbvio, esta se alargar ao conjunto da terra habitada, cada cultura introduzirá nela tantas contribuições específicas que o historiador dos futuros milênios considerará legitimamente fútil a questão de saber quem pode, com a diferença de um ou dois séculos, reclamar a prioridade do conjunto.

Posto isto, torna-se necessário introduzir uma nova limitação, senão à validade, pelo menos ao rigor da distinção entre história estacionária e história cumulativa. Não só esta distinção depende dos nossos interesses, como já o mostramos, como também nunca consegue ser nítida. No caso das invenções técnicas, não há dúvida de que nenhum período nem nenhuma cultura foram absolutamente estacionários. Todos os povos possuem e transformam, melhoram ou esquecem técnicas suficientemente complexas para lhes permitir dominar o seu meio, sem o que teriam desaparecido há muito tempo. A diferença não é, pois, entre história cumulativa e história não cumulativa; toda a história é cumulativa, com diferenças de graus. Sabemos, por exemplo, que os antigos Chineses e os Esquimós desenvolveram bastante as artes mecânicas, e pouco faltou para que tivessem chegado ao ponto em que a "reação em cadeia" se inicia, determinando a passagem de um tipo de civilização a outro. Conhecemos o exemplo da pólvora de canhão: os Chineses haviam resolvido, tecnicamente falando, todos os problemas postos por esta, salvo o da sua utilização tendo em vista resultados maciços. Os antigos Mexicanos não ignoravam a roda, como freqüentemente se diz; conheciam-na o suficiente para fabricar animais com rodinhas destinados às crianças; ter-lhes-ia bastado um passo suplementar para possuírem a carroça.

Nestas condições, o problema da raridade relativa (para cada sistema de referência) de culturas "mais cumulativas" em relação a culturas "menos cumulativas" reduz-se a um problema conhecido que depende do cálculo das probabilidades. É um problema igual ao de determinar a probabilidade relativa de uma combinação complexa em relação a outras combinações do mesmo tipo, mas de complexidade menor. Na roleta, por exemplo, é bastante freqüente a saída de dois números consecutivos (7 e 8, 12 e 13, 30 e 31, por exemplo); mas a saída de três números consecutivos é já muito rara e uma de quatro o é ainda mais. E só com um número extremamente elevado de lances se conseguirá talvez uma série de seis, sete ou oito números conforme à ordem natural dos números. Se a nossa atenção se fixar exclusivamente sobre séries longas (por exemplo, se apostamos sobre séries de cinco números consecutivos), as séries mais curtas tornar-se-ão para nós equivalentes a séries não ordenadas. Esquecemo-nos de que só se distinguem das nossas pelo valor de uma fração e que, encaradas sob outro ângulo, apresentam talvez tão grandes regularidades como elas. Levemos ainda mais longe a nossa comparação. Um jogador que transferisse todos os seus ganhos para séries cada vez mais longas, poderia desencorajar-se, depois de milhares ou milhões de jogadas, por não ver nunca aparecer a série de nove números consecutivos, e pensar que teria feito melhor parar mais cedo. No entanto, nada nos diz que um outro jogador, adotando a mesma fórmula de apostas, com séries de tipo diferente (por exemplo, um certo ritmo

de alternância entre o vermelho e preto, ou entre par e ímpar) não saudasse combinações significativas onde o outro jogador só apercebia a desordem. A humanidade não evolui num sentido único. E se, em determinado plano, ela parece estacionária ou mesmo regressiva, isso não quer dizer que, sob outro ponto de vista, ela não seja sede de importantes transformações.

O grande filósofo inglês do século XVIII, Hume, dedicou-se um dia a dissipar o falso problema que muitas pessoas se põem quando perguntam por que é que nem todas as mulheres são bonitas e apenas uma minoria o é. Não houve qualquer dificuldade em mostrar que esta questão não tem sentido. Se todas as mulheres fossem pelo menos tão bonitas como a mais bela, acha-las-íamos banais e reservaríamos o nosso qualificativo para a pequena minoria que ultrapassasse o modelo comum. Da mesma maneira, quando estamos interessados num determinado tipo de progresso, reservamos o mérito dele para as culturas que o realizam no grau mais elevado e permanecemos indiferentes perante as outras. Assim o progresso é sempre o máximo de progresso num sentido pré-determinado pelo gosto de cada um.

9

A colaboração das culturas

Falta-nos, finalmente encarar o nosso problema sob um último aspecto. Um jogador como aquele que vimos nos parágrafos precedentes que nunca apostasse senão nas séries mais longas (seja qual for a maneira como se concebam estas séries) teria toda a possibilidade de se arruinar. O mesmo não aconteceria com uma coligação de apostadores que jogassem as mesmas séries em valor absoluto, mas em várias roletas e que tivessem concordado em pôr em comum os resultados favoráveis às combinações de cada um. Porque, se tendo tirado o 21 e o 22, tenho necessidade do 23 para continuar a minha série, existem evidentemente mais possibilidades de sair ele em dez mesas do que só numa.

Ora, esta situação assemelha-se muito à das culturas que conseguiram realizar as formas da história mais cumulativas. Estas formas extremas nunca foram resultado de culturas isoladas, mas sim de culturas que combinam, voluntária ou involuntariamente, os seus jogos respectivos e realizam por meios variados (migrações, empréstimos, trocas comerciais, guerras) estas coligações cujo modelo acabamos de imaginar. E é aqui que atingimos o absurdo que é declarar uma cultura superior a outra. Porque, na medida em que se encontrasse isolada, uma cultura nunca poderia ser "superior"; como o jogador isolado, ela nunca conseguiria senão pequenas séries de alguns elementos, e a probabilidade de que uma série longa "saia" na sua história (sem ser teoricamente excluída) seria tão fraca que seria preciso dispor-se de um tempo infinitamente mais longo do que aquele em que se inscreve o desenvolvimento total da humanidade para ser possível vê-la realizar-se. Mas — tal como o dissemos acima — nenhuma cultura se encontra isolada. Aparece sempre coligada com outras culturas e é isso que lhe permite edificar séries cumulativas. A probabilidade de que, entre estas séries, apareça uma série longa depende naturalmente da extensão, da duração e da variabilidade do regime de coligação.

Destas observações decorrem duas conseqüências.

Ao longo deste estudo, interrogamo-nos, por várias vezes, como era possível que a humanidade tivesse permanecido estacionária durante nove décimos da sua história e mesmo mais: as primeiras civilizações têm a idade de duzentos mil a quinhentos mil anos, as condições de vida transformaram-se apenas ao

longo dos últimos dez mil anos. Se a nossa análise é exata, não foi porque o homem paleolítico tivesse sido menos inteligente, menos dotado do que o seu sucessor neolítico, mas muito simplesmente porque, na história humana, uma combinação de grau *n* levou um tempo de duração *t* a produzir-se; esta poderia ter-se produzido muito mais cedo, ou muito mais tarde. O fato não tem maior significado do que o número de jogadas que um jogador deve esperar para ver produzir-se uma dada combinação, e esta combinação poderá produzir-se na primeira jogada, na milésima, na milionésima ou nunca. Mas durante todo este tempo, a humanidade, tal como o jogador, não deixa de especular. Nem sempre o querendo e sem nunca se dar exatamente conta disso, "monta negócios" culturais, lança-se em "operações de civilização", sendo cada uma delas coroada de um êxito diferente. Ora roça o sucesso, ora compromete as aquisições anteriores. As grandes simplificações, que a nossa ignorância da maior parte dos aspectos das sociedades pré-históricas autoriza, permitem ilustrar essa marcha incerta e ramificada, porque nada é mais surpreendente do que os arrependimentos que conduzem do apogeu levalloisense à mediocridade moustrierense, dos esplendores aurinhacenses e solutrenses à rudeza do magdalense, depois aos contrastes extremos oferecidos pelos diversos aspectos do mesolítico.

O que é verdadeiro no que respeita ao tempo não o é menos no que respeita ao espaço, mas deve exprimir-se de um modo diferente. A possibilidade que uma cultura tem de totalizar este conjunto complexo de invenções de todas as ordens a que nós chamamos civilização é função do número e da diversidade das culturas com as quais participa na elaboração — a maior parte das vezes involuntária — de uma estratégia comum. Número e diversidade, dizemos nós. A comparação entre o Velho Mundo e o Novo nas vésperas da descoberta ilustra bem esta dupla necessidade.

A Europa do começo do Renascimento era o ponto de encontro e de fusão das mais diversas influências: as tradições grega, romana, germânica e anglo-saxônica; as influências árabe e chinesa. A América pré-colombiana não gozava, quantitativamente falando, de menos contatos culturais, uma vez que as duas Américas formam em conjunto um vasto hemisfério. Mas, enquanto as culturas que mutuamente se fecundam sobre o solo europeu são o produto de uma velha diferenciação de várias dezenas de milênios, as da América, em que o povoamento é mais recente, tiveram menos tempo para divergirem; oferecem um quadro relativamente mais homogêneo. Também, se bem que não possamos dizer que o nível cultural do México ou do Peru fosse, no momento da sua descoberta, inferior ao da Europa (vimos até que, em determinados aspectos, lhe era superior), os diversos aspectos da cultura talvez estivessem aí mais mal articulados. Ao lado de êxitos admiráveis, as civilizações pré-colombianas estão cheias de lacunas, têm, se nos é permitido dizer, "buracos". Oferecem também o espetáculo, menos contraditório do que parece, da coexistência de formas precoces e de formas abortivas. A sua organização pouco flexível e francamente diversificada explica possivelmente o seu desmoronamento face a um punhado de conquistadores. E a causa profunda pode ser procurada no fato de a coliga-

ção cultural americana ser estabelecida entre parceiros menos diferentes entre si do que os do Velho Mundo.

Não existe, pois, sociedade cumulativa em si e por si. A história cumulativa não é propriedade de determinadas raças ou de determinadas culturas que assim se distinguiriam das outras. Resulta mais da sua *conduta* do que da sua natureza. Exprime uma certa modalidade de existência das culturas, que não é senão a sua *maneira de estar em conjunto*. Neste sentido, podemos dizer que a história cumulativa é a forma característica de história destes superorganismos sociais que os grupos de sociedade constituem, enquanto que a história estacionária — se é que verdadeiramente existe — seria a característica desse gênero de vida inferior que é o das sociedades solitárias.

A exclusiva fatalidade, a única tara que pode afligir um grupo humano e impedi-lo de realizar plenamente a sua natureza, é estar só.

Vemos assim o que têm muitas vezes de desajeitado e de pouco satisfatório para o espírito as tentativas com que geralmente nos contentamos para justificar a contribuição das raças e das culturas humanas para a civilização. Enumeram-se fatos, esquadrinham-se questões de origem, concedem-se prioridades. Por bem intencionados que sejam, estes esforços são inúteis, fúteis, porque falham triplamente o seu objetivo. Em primeiro lugar, o mérito de uma invenção atribuído a tal ou tal cultura nunca é certo. Durante um século, acreditou-se firmemente que o milho havia sido criado a partir do cruzamento de espécies selvagens pelos Índios da América e continua-se a admitir isso provisoriamente, mas não sem uma dúvida crescente, porque pode ter acontecido que o milho tivesse vindo para a América (não se sabe muito bem quando nem como) a partir do sudeste Asiático.

Em segundo lugar, as contribuições culturais podem sempre dividir-se em dois grupos. De um lado temos traços, aquisições isoladas cuja importância é fácil de avaliar e que oferecem também um caráter limitado. Que o tabaco veio da América é um fato, mas no fim de contas, e apesar de toda a boa vontade dedicada a este fim pelas instituições internacionais, não podemos deixar de sentir gratidão para com os índios americanos sempre que fumamos um cigarro. O tabaco foi mais uma aquisição requintada que se juntou à arte de viver, tal como outras foram úteis (foi o caso da borracha); devemos-lhes prazeres e comodidades suplementares, mas se elas lá não existissem, as raízes da nossa civilização não teriam sido abaladas; e, em caso de necessidade premente, teríamos sabido encontrá-las ou substituí-las por outra coisa.

No pólo oposto (com, bem entendido, toda uma gama de formas intermédias), existem as contribuições que oferecem um caráter de sistema, isto é, que correspondem à maneira própria que cada sociedade escolheu para se exprimir e satisfazer o conjunto das aspirações humanas. A originalidade e a natureza insubstituíveis destes estilos de vida ou, como dizem os anglo-saxões, destes *patterns*, não são negáveis, mas como representam tantas escolhas exclusivas dificilmente compreendemos a maneira como uma civilização poderia esperar beneficiar-se do estilo de vida de uma outra, a não ser que renunciasse a si pró-

pria. Na verdade, as tentativas de compromisso só são suscetíveis de conduzir a dois resultados: ou a uma desorganização e a um desabar do *pattern* de um dos grupos, ou a uma síntese original, mas que, então, consiste no surgir de um terceiro *pattern* que se torna irredutível em relação aos outros dois. O problema não consiste, aliás, em saber se uma sociedade pode ou não tirar proveito do estilo de vida dos seus vizinhos, mas se, e em que medida, é capaz de os compreender e mesmo até de os conhecer. Vimos que esta questão não implica nenhuma resposta categórica.

Finalmente, não há contribuição sem beneficiário. Mas, se existem culturas concretas, que podemos situar no tempo e no espaço e das quais podemos dizer que "contribuíram" e continuam a fazê-lo, o que é essa "civilização mundial" suposta beneficiária de todos esses contributos? Não é uma civilização distinta de todas as outras, gozando do mesmo coeficiente de realidade. Quando falamos de civilização mundial, não designamos uma época ou um grupo de homens: utilizamos uma noção abstrata, a que atribuímos um valor moral ou lógico: moral, se se trata de um objetivo que propomos às sociedades existentes; lógico, se entendemos agrupar sob um mesmo vocábulo os elementos comuns que a análise permite extrair das diferentes culturas. Nos dois casos, não devemos deixar de notar que a noção de civilização mundial é muito pobre, esquemática, e que o seu conteúdo intelectual e afetivo não oferece grande densidade. Querer avaliar contribuições culturais carregadas de uma história milenária e de todo o peso dos pensamentos, sofrimentos, desejos e do labor dos homens que lhes deram existência, referindo-as exclusivamente ao escalão de uma civilização mundial que é ainda uma forma vazia, seria empobrecê-las singularmente, esvaziá-las da sua substância e conservar delas apenas um corpo descarnado.

Temos, pelo contrário, procurado mostrar que a verdadeira contribuição das culturas não consiste na lista das suas invenções particulares, mas no desvio diferencial que oferecem entre si. O sentimento de gratidão e de humildade que cada membro pode e deve experimentar para com os outros só poderia fundamentar-se numa convicção — a de que as outras culturas são diferentes da sua, das mais variadas maneiras; e isso, mesmo que a natureza destas últimas lhe escape ou se, apesar de todos os seus esforços, só muito imperfeitamente consegue penetrá-la.

Por outro lado, consideramos a noção de civilização mundial como uma espécie de conceito limite, ou como uma maneira abreviada de designar um processo complexo. Porque, se a nossa demonstração é válida, não existe nem pode existir uma civilização mundial no sentido absoluto que damos a este termo, uma vez que a civilização implica a coexistência de culturas que oferecem entre si a máxima diversidade e consiste mesmo nessa coexistência. A civilização mundial só poderia ser coligação, à escala mundial, de culturas que preservassem cada uma a sua originalidade.

10

O duplo sentido do progresso

Não estaremos perante um estranho paradoxo? Tomando os termos no sentido que lhes atribuímos, vimos que todo o progresso cultural é função de uma coligação entre as culturas. Esta coligação consiste no pôr em comum (consciente ou inconsciente, voluntário ou involuntário, intencional ou acidental, procurado ou obrigado) das *possibilidades* que cada cultura encontra no seu desenvolvimento histórico; finalmente admitimos que esta coligação era tanto mais fecunda quanto se estabelecia entre culturas mais diversificadas. Posto isto, parece que nos encontramos face a condições contraditórias. Porque este *jogo em comum,* de que resulta todo o progresso, deve arrastar como conseqüência, num prazo mais ou menos breve, uma *homogeneização* dos recursos de cada jogador. E se a diversidade é uma condição inicial, devemos reconhecer que as possibilidades de ganhar se tornam tanto mais fracas quanto mais se prolongar a partida.

Para esta conseqüência inelutável apenas existem, segundo parece, dois remédios. Um consiste, para cada jogador, em provocar no seu jogo *desvios diferenciais;* isso é possível, uma vez que cada sociedade (o "jogador" do nosso modelo teórico) é composta por uma coligação de grupos — confessionais, profissionais e econômicos — e que o capital social é composto pelo capital de todos os constituintes. As desigualdades sociais são o exemplo mais flagrante desta solução. As grandes revoluções que escolhemos como ilustração, neolítica e industrial, foram acompanhadas, não só por uma diversificação do corpo social, como muito bem o havia visto Spencer, mas também pela instauração de estatutos diferenciais entre os grupos, sobretudo do ponto de vista econômico. Vimos já há muito tempo que as descobertas neolíticas rapidamente arrastaram uma diferenciação social, com o nascimento no Oriente antigo das grandes concentrações urbanas, o aparecimento dos Estados, das castas e das classes. A mesma observação se aplica à revolução industrial, condicionada pelo aparecimento de um proletariado e conduzindo a formas novas e mais desenvolvidas da exploração do trabalho humano. Até agora, tinha-se tendência para tratar estas transformações sociais como conseqüência das transformações técnicas, para estabelecer entre umas e outras uma relação de causa e efeito. Se a nossa interpretação é exata, a relação de causalidade (com a sucessão temporal que ela implica) deve ser abandonada — como a ciência moderna aliás tende geralmente a fazê-lo — em pro-

veito de uma correlação funcional entre os dois fenômenos. Observemos, de passagem, que o reconhecimento do fato de o progresso técnico ter tido, por correlativo histórico, o desenvolvimento da exploração do homem pelo homem pode incitar-nos a uma certa discrição nas manifestações de orgulho que, tão facilmente e de tão bom grado, nos inspira o primeiro destes dois fenômenos.

O segundo remédio é, em larga medida, condicionado pelo primeiro: consiste em introduzir na associação, a bem ou a força, novos parceiros, externos desta vez, cujos "capitais de entrada" são muito diferentes dos que caracterizam a associação inicial. Esta solução foi igualmente tentada e se o termo de capitalismo permite, *grosso modo,* identificar a primeira, os de imperialismo ou de colonialismo ajudarão a ilustrar a segunda. A expansão colonial do século XIX permitiu largamente à Europa industrial renovar (e não certamente para seu proveito exclusivo) um impulso que, sem a introdução dos povos colonizados no circuito, teria corrido o risco de se esgotar muito mais rapidamente.

Vemos que, nestes dois casos, o remédio consiste em alargar a associação, quer por diversificação interna, quer por admissão de novos parceiros; no fim de contas, trata-se sempre de aumentar o número de jogadores, isto é, de voltar à complexidade e à diversidade da situação inicial. Mas vemos também que estas soluções apenas podem afrouxar provisoriamente o processo. Só pode haver exploração no seio de uma coligação; entre dois grupos, dominante e dominado, existem contatos e produzem-se trocas. Por sua vez, e apesar da relação unilateral que aparentemente os une, devem, consciente ou inconsciente, pôr em comum os seus capitais e progressivamente as diferenças que os opõem tendem a diminuir. Por um lado os melhoramentos sociais e por outro a ascensão gradual dos povos colonizados à independência levam-nos a assistir ao desenrolar deste fenômeno; e se bem que o caminho a percorrer seja muito longo nestas duas direções, sabemos que as coisas caminharão inevitavelmente neste sentido. Talvez, na verdade, seja preciso interpretar como uma terceira solução o aparecimento, no mundo, de regimes políticos e sociais antagônicos; podemos assim compreender como uma diversificação, renovando-se sempre num plano, permite manter indefinidamente, através de formas variáveis e que nunca deixarão de surpreender os homens, este estado de desequilíbrio de que depende a sobrevivência biológica e cultural da humanidade.

De qualquer maneira é difícil representar, a não ser como contraditório, um processo que podemos resumir assim: para progredir, é necessário que os homens colaborem; e no decurso desta colaboração, eles vêem gradualmente identificarem-se os contributos cuja diversidade inicial era precisamente o que tornava a sua colaboração fecunda e necessária.

Mas, mesmo que esta contradição seja insolúvel, o dever sagrado da humanidade é conservar os dois extremos igualmente presentes no espírito, nunca perder de vista um em exclusivo proveito do outro; não cair num particularismo cego que tenderia a reservar o privilégio da humanidade a uma raça, a uma cultura ou a uma sociedade; mas também nunca esquecer que nenhuma fração da humanidade dispõe de fórmulas aplicáveis ao conjunto e que uma humanidade confun-

dida num gênero de vida único é inconcebível, porque seria uma humanidade petrificada.

A este respeito, as instituições internacionais têm à sua frente uma tarefa imensa e carregam pesadas responsabilidades. Umas e outras são mais complexas do que se julga. Porque a missão das instituições internacionais é dupla — consiste por um lado numa liquidação e por outro num despertar. Devem em primeiro lugar assistir a humanidade e tornar o menos dolorosa e perigosa possível a reabsorção destas diversidades mortas, resíduos sem valor de modos de colaboração cuja presença no estado de vestígios putrefatos constitui um risco permanente de infecção para o corpo internacional. Elas devem podar, amputar se necessário, e facilitar o nascimento de outras formas de adaptação.

Mas, ao mesmo tempo, devem estar apaixonadamente atentas ao fato de que, para possuir o mesmo valor funcional que as precedentes, estes novos modos não podem reproduzi-las ou serem concebidos sobre o mesmo modelo, sem se reduzirem a soluções cada vez mais insípidas e no fim de contas impotentes. Pelo contrário, é preciso que saibam que a humanidade é rica em possibilidades imprevistas, que, ao aparecerem, encherão sempre os homens de estupefação; que o progresso não é feito à imagem confortável desta "semelhança melhorada" em que procuramos um preguiçoso repouso, mas que é cheio de aventuras, de rupturas e de escândalos. A humanidade está constantemente em luta com dois processos contraditórios, para instaurar a unificação, enquanto que o outro visa manter ou restabelecer a diversificação. A posição de cada época ou de cada cultura no sistema, a orientação segundo a qual esta se encontra comprometida são tais que só um desses processos lhe parece ter sentido, parecendo o outro ser a negação do primeiro. Mas ao dizer, como poderíamos estar inclinados a fazê-lo, que a humanidade se desfaz ao mesmo tempo que se faz, procederíamos ainda segundo uma visão incompleta. Porque, em dois planos e em dois níveis opostos, trata-se de duas maneiras muito diferentes de se *fazer*.

A necessidade de preservar a diversidade das culturas num mundo ameaçado pela monotonia e pela uniformidade não escapou certamente às instituições internacionais. Elas compreendem também que não será suficiente, para atingir esse fim, amimar as tradições locais e conceder uma trégua aos tempos passados. É a diversidade que deve ser salva, não o conteúdo histórico que cada época lhe deu e que nenhuma poderia perpetuar para além de si mesma. É necessário, pois, encorajar as potencialidades secretas, despertar todas as vocações para a vida em comum que a história tem de reserva; é necessário também estar pronto para encarar sem surpresa, sem repugnância e sem revolta o que estas novas formas sociais de expressão poderão oferecer de desusado. A tolerância não é uma posição contemplativa dispensando indulgências ao que foi e ao que é. É uma atitude dinâmica, que consiste em prever, em compreender e em promover o que quer ser. A diversidade das culturas humanas está atrás de nós, à nossa volta e à nossa frente. A única exigência que podemos fazer valer a seu respeito (exigência que cria para cada indivíduo deveres correspondentes) é que ela se realize sob formas em que cada uma seja uma contribuição para a maior generosidade das outras.

TOTEMISMO HOJE*

Tradução de **Malcom Bruce Corrie**

* Traduzido do original francês *Le Totémisme aujourd'hui,* Paris, 1962, Presses Universitaires de France.

Nota do Tradutor

O presente estudo sobre o totemismo foi publicado a primeira vez por Claude Lévi-Strauss em 1962, através de Presses Universitaires de France, em Paris. Nas palavras do próprio autor, Le Totémisme aujourd'hui *é "uma espécie de introdução histórica e crítica" a* La Pensée Sauvage *(Plon, Paris, 1962) e foi precedido por obras também clássicas na antropologia, como* Les Structures élémentaires de la parenté *(P. U. F., Paris, 1949) e* Anthropologie Structurale *(Plon, Paris, 1958).* La Pensée Sauvage, *também publicada em 1962, discute o problema do totemismo a partir de* Le Totémisme *e se coloca ao lado das grandes obras antropológicas citadas acima. Mas corre o risco de ficar à sombra delas.*

Portanto, Le Totémisme *não só retoma u mdos problemas mais árduos da história da teoria antropológica, mas ainda sublinha o papel da própria antropologia na história do pensamento, tanto selvagem quanto científico. Assim, sua importância reside na crítica que faz a posições arcaicas dentro da própria disciplina, e no horizonte novo que abre para a antropologia no campo das ciências humanas. Pois, desvendando a "ilusão" da teoria totêmica,* Le Totémisme *traz uma nova motivação ao estudo do homem universal: como na teoria freudiana da histeria, onde a distinção entre o normal e o patológico se perde numa penumbra, o totemismo de Claude Lévi-Strauss questiona a distância entre o pensamento dito selvagem e o do civilizado, o do próprio pesquisador.*

É sempre uma honra estar associado, mesmo no papel humilde de tradutor, à obra de um mestre como Claude Lévi-Strauss. Agradecemos assim a permissão concedida pelo autor para essa primeira impressão em língua portuguesa de Le Totémisme aujourd'hui.

Esta tradução se realizou pela colaboração dos seguintes participantes do seminário de antropologia realizado no Instituto Filosófico-Teológico Franciscano de Petrópolis: Francisco Augusto Orth, Anselmo Brande, Francisco de Assis Dornelas Cerqueira, Pedro Wibbelt, Elói Dionísio Piva, Enock da Rocha Araújo, Filipe Schillings, José Carlos Timmermann.

Contamos também com a valiosa colaboração, na redação do texto final, de Iza Celina Rodrigues de Menezes, aluna do curso de pós-graduação em literatura da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Começamos o estudo da obra em agosto de 1973, com uma tradução, gravada em fita, por Rodney Needham da versão inglesa. Continuamos com uma tradução do original francês, e estudamos as duas versões em seminário, utilizando a tradução do inglês como segundo ponto de referência na interpretação do conteúdo da obra. Terminamos com uma nova tradução portuguesa do original francês, sendo esta também estudada em seminário. Assim, a obra foi traduzida para o português três vezes: esperamos com isto ter atingido uma maior fidelidade ao original.

Três princípios fundamentaram este estudo: primeiro, fidelidade absoluta ao conteúdo teórico e empírico; onde a ambigüidade parece estar contingente ao estilo — de fato, à poesia — do original, procuramos mantê-la também na versão portuguesa; onde as citações de obras não francesas se encontram no texto, procuramos os originais para evitar traduções de segunda mão; segundo, o estilo do autor foi mantido onde possível, isto é, onde a versão portuguesa pudesse transmitir fielmente o conteúdo sem desviar da mesma organização estilística; terceiro, onde o português simplesmente não permitia expressar o conteúdo sem omdificações estilísticas e sintáticas, assumimos o risco e a responsabilidade de tais modificações.

Esperamos assim que o próprio autor se sinta bem representado e a antropologia brasileira enriquecida com mais uma obra de Claude Lévi-Strauss em versão portuguesa.

MALCOLM BRUCE CORRIE,
orientador antropológico

"... as leis lógicas que afinal governam o mundo intelectual são, por sua natureza, essencialmente invariáveis e comuns, não só para todos os tempos e lugares, mas também para todos e quaisquer assuntos, sem nenhuma distinção, mesmo entre aqueles que consideramos reais e quiméricos: as leis lógicas se observam, no fundo, até nos sonhos..."

Auguste Comte
Cours de philosophie positive
52ª leçon

Introdução

1

Sucede ao totemismo o que sucede à histeria. Quando começamos a duvidar de que podemos isolar arbitrariamente certos fenômenos e agrupá-los entre si para torná-los sinais diagnósticos de uma doença ou de uma instituição objetiva, os sintomas já não existem, ou se mostram rebeldes a interpretações unificadoras. No caso da "grande" histeria, esta mudança se explica às vezes como um efeito da evolução social que deslocou, da esfera somática para a psíquica, a expressão simbólica das perturbações mentais. Mas a comparação com o totemismo sugere uma relação de outra ordem entre as teorias científicas e o estado de civilização, onde o espírito dos sábios interviria tanto e mais que o espírito dos homens estudados: como se, sob o pretexto de objetividade científica, os primeiros procurassem, inconscientemente, representar os segundos mais *diferentes* do que eles realmente são, quer se trate de doentes mentais, quer de pretensos "primitivos". As modas da histeria e do totemismo são contemporâneas. Surgiram no mesmo contexto de civilização; e seus infortúnios paralelos se explicam inicialmente pela tendência comum de muitos ramos da ciência, pelos fins do século XIX, de constituir separadamente — sob a forma de uma "natureza" poderíamos dizer — os fenômenos humanos que os sábios preferiam considerar exteriores a seu universo moral, a fim de proteger a boa consciência que sentiam em face deste.

A primeira lição que tiramos da crítica à histeria de Charcot, feita por Freud, foi convencer-nos de que não existe diferença essencial entre os estados de sanidade e doença mentais; que, de um estado a outro, se produz, quando muito, uma modificação no desenvolvimento de operações gerais que cada um pode observar por sua própria conta; e que, por conseguinte, o doente é nosso irmão, pois se distingue de nós apenas por uma involução — menor na sua natureza, contingente na sua forma, arbitrária na sua definição, e, ao menos de direito, temporária — de um desenvolvimento histórico, que é fundamentalmente aquele de toda existência individual. Era mais cômodo ver no doente mental um ser de uma espécie rara e singular, o produto objetivo de fatalidades externas ou internas, como, por exemplo, a hereditariedade, o alcoolismo ou a debilidade.

Da mesma maneira, para que o academismo pictórico pudesse dormir um sono tranqüilo, era necessário que El Greco não fosse uma pessoa normal, capaz

de recusar certas maneiras de representar o mundo, mas sim um doente, cujas figuras alongadas provavam somente a má formação do globo ocular... Neste, como no outro caso, consolidávamos na ordem da natureza modos da cultura que, se tivessem sido reconhecidos como tais, teriam logo determinado a particularização de outros, aos quais se atribuía um valor universal. Transformando o histérico ou o pintor inovador em anormais, nós nos dávamos ao luxo de crer que eles não nos diziam respeito e que, pelo simples fato de sua existência, não colocavam em jogo uma ordem social, moral ou intelectual aceita.

Encontramos a influência dos mesmos motivos e o vestígio dos mesmos recursos nas especulações que deram origem à ilusão totêmica. Não se trata mais diretamente da natureza (embora, como veremos, o apelo a crenças ou atitudes "instintivas" apareça freqüentemente). Mas, a noção de totemismo poderia ajudar a distinguir as sociedades de maneira quase radical, senão rejeitando sempre algumas dentre elas na natureza (aspecto que ilustra bem o termo *Naturvölker),* ao menos classificando-as em função de sua atitude *para com* ela tal como se exprime pelo lugar destinado ao homem na série animal, e pelo conhecimento ou suposta ignorância do mecanismo de procriação. Portanto, se Frazer associou o totemismo e a ignorância da paternidade fisiológica, não foi um mero acaso: o totemismo aproxima o homem do animal, e a alegada ignorância do papel do pai na concepção chega a substituir o genitor humano por espíritos mais próximos ainda das forças naturais. Este "aspecto da natureza" era como uma pedra de toque que permitia, no próprio seio da cultura, isolar o selvagem do civilizado.

Para conservar na sua integridade e ao mesmo tempo fundamentar os modos de pensamento do homem normal, branco e adulto, nada poderia, pois, ser mais cômodo do que reunir costumes e crenças exteriores a seu mundo — na verdade muito heterogêneos e dificilmente isoláveis — ao redor dos quais viriam se cristalizar, em massa inerte, idéias que fossem menos inofensivas, caso houvesse necessidade de reconhecer sua presença e atividade em todas as civilizações, inclusive a nossa. O totemismo é, antes de tudo, como por um tipo de exorcismo, a projeção, fora do nosso universo, de atitudes mentais incompatíveis com a exigência de uma descontinuidade entre o homem e a natureza, que o pensamento cristão considerava essencial. Pensava-se, portanto, em validar esta crença fazendo da exigência inversa um atributo desta "natureza segunda" que o homem civilizado, na vã esperança de libertar-se dela, ao mesmo tempo que da primeira, confecciona para si com os estados "primitivos" ou "arcaicos" de seu próprio desenvolvimento.

No caso do totemismo, isto era tanto mais oportuno uma vez que o sacrifício, cuja noção persiste no seio das grandes religiões do ocidente, levantava uma dificuldade do mesmo tipo. Todo sacrifício implica numa solidariedade de natureza entre o oficiante, Deus e a coisa sacrificada, seja um animal, planta ou um objeto tratado como se fosse vivo, uma vez que sua destruição só é significativa sob a forma de holocausto. Portanto, a idéia de sacrifício traz em si também o germe de uma confusão com o animal e pode mesmo se estender para além do homem, até a divindade. Associando-se sacrifício e totemismo, encontrou-se a

maneira de explicar o primeiro como sobrevivência ou vestígio do segundo e, portanto, o modo de esterilizar as crenças subjacentes de toda impureza que uma idéia ativa e viva de sacrifício pudesse conter; ou, pelo menos, dissociando esta noção para distinguir dois tipos de sacrifício, diferentes por sua origem e por sua significação.

2

Destacando em primeiro lugar o caráter suspeito da hipótese totêmica, estas considerações ajudam a compreender seu destino singular. Pois a hipótese se espalhou com extraordinária rapidez, invadindo o campo todo da etnologia e da história religiosa. E, todavia, vemos agora claramente que os sinais anunciadores de sua ruína foram quase contemporâneos de seu período áureo: no momento em que parecia mais assegurada, já estava desmoronando.

No seu livro *L'état actuel du problème totémique* — curiosa mistura de informação erudita, de parcialidade e mesmo de incompreensão, aliadas a uma audácia teórica e a uma liberdade de espírito pouco comuns — Van Gennep escrevia, no fim do prefácio de abril de 1919:

> "O totemismo já provocou a sagacidade e a engenhosidade de um bom número de estudiosos; e há motivos suficientes para crermos que continuará a fazer o mesmo durante muitos anos".

O prognóstico se explica, pois foi pronunciado alguns anos após a publicação da monumental obra de Frazer, *Totemism and Exogamy,* anos durante os quais a revista internacional *Anthropos* abrira uma seção permanente sobre o totemismo, que ocupava um lugar importante em cada número. Entretanto, seria difícil haver um maior engano. O livro de Van Gennep devia ser a última obra de conjunto consagrada a esta questão, e, por isto, permanece indispensável. Mas, longe de representar a primeira etapa de uma síntese destinada a ser seguida, foi antes o canto de cisne das especulações sobre o totemismo. É na linha dos primeiros trabalhos de Goldenweiser [1], desprezados por Van Gennep, que o esforço de desagregação, hoje vitorioso, seria conduzido sem descanso.

Para o nosso trabalho, começado em 1960, o ano de 1910 fornece um ponto de partida cômodo: a distância é exatamente de meio século, e é em 1910 que apareceram duas obras de dimensões muito diferentes, se bem que, no fim das contas, as 110 páginas de Goldenweiser [1] [1] devessem exercer uma influência teórica mais durável que os quatro volumes de Frazer com suas 2 200 páginas... Ao mesmo tempo que Frazer, depois de reuni-los, publicava a totalidade dos fatos então conhecidos para fundamentar o totemismo como sistema e para explicar a sua origem, Goldenweiser contestava que se tivesse o direito de superpor três fenômenos: a organização em clãs, a atribuição de nomes ou de emblemas

[1] Ver bibliografia infra, pp. 185 e ss.

animais e vegetais aos clãs, e a crença num parentesco entre o clã e seu totem, uma vez que os seus contornos só coincidem numa minoria de casos, e podendo cada um deles estar presente sem os demais.

Assim, os índios do rio Thompson têm totens, mas não têm clãs; os Iroqueses têm clãs com nomes de animais que não são totens, enquanto os Youkhagir, que estão divididos em clãs, têm crenças religiosas onde os animais desempenham um papel muito importante, mas por intermédio de xamãs individuais, e não de grupos sociais. O pretenso totemismo escapa a todo esforço de definição absoluta. Consiste, quando muito, numa disposição contingente de elementos não específicos. É uma reunião de particularidades, empiricamente observáveis num certo número de casos, sem que resultem daí, necessariamente, propriedades originais, mas não é uma síntese orgânica, um objeto da natureza social.

Após a crítica de Goldenweiser, o lugar consagrado ao problema totêmico nos tratados americanos não cessará de diminuir com o passar dos anos. Na tradução francesa de *Primitive Society* de Lowie, oito páginas ainda são reservadas ao totemismo: primeiro, para condenar o empreendimento de Frazer, em seguida, para resumir e aprovar as primeiras idéias de Goldenweiser (e ainda com a ressalva de que sua definição de totemismo como "socialização de valores emocionais" é ambiciosa demais e por demais genérica: enquanto os indígenas de Buin têm uma atitude quase religiosa para com seus totens, os dos Kariera da Austrália ocidental não são objeto de nenhum tabu nem são venerados). Mas Lowie critica Goldenweiser sobretudo por ele ter voltado parcialmente atrás no seu ceticismo, e por ter admitido uma conexão empírica entre o totemismo e a organização em clãs: enquanto que os Crow, Hidatsa, Gros-Ventre e Apaches têm clãs sem nomes totêmicos, os Aranda têm grupos totêmicos distintos de seus clãs. Lowie conclui então:

> "Declaro que não estou convencido, apesar da perspicácia e da erudição que têm sido dispensadas a este fim, de que a realidade do fenômeno totêmico foi demonstrada" (p. 151).

Daí em diante a eliminação se acelera. Basta comparar as duas edições do *Anthropology* de Kroeber. A edição de 1923 contém ainda numerosas referências, mas o problema não é abordado senão para distinguir os clãs e as metades como método de organização social, e o totemismo como sistema simbólico. Não há uma conexão necessária entre os dois. Há no máximo uma conexão fatual que coloca um problema não resolvido. E, apesar das 856 páginas da edição de 1948, o índice — que conta com 39 páginas — não contém mais que uma referência; e, além disso, trata-se de uma observação casual a respeito de uma pequena tribo do Brasil central, os Canela:

> "... o segundo par de metades... não diz respeito a alianças matrimoniais: é totêmico — em outras palavras: certos animais ou objetos naturais servem para representar simbolicamente cada metade" (p. 396).

Voltemos a Lowie: no *An Introduction to Cultural Anthropology* (1934) ele discute o totemismo em uma meia página, e em seu segundo tratado de sociologia primitiva, *Social Organization* (1948), menciona a palavra "totemismo" uma só vez, e ainda de passagem, para explicar a posição do Padre Schmidt.

Em 1938, Boas publica *General Anthropology,* tratado de 718 páginas, redigido com a colaboração de seus alunos. A discussão do totemismo ocupa quatro páginas, escritas por Gladys Reichard. Tem-se dado o nome de totemismo, observa ela, a uma série de fenômenos heterogêneos: conjuntos de nomes ou de emblemas, crença numa relação sobrenatural com seres não humanos, proibições que podem ser alimentares, mas não necessariamente (assim, em Santa Cruz, andar sobre a grama e comer numa tigela, entre os índios Omahá, tocar num chifre ou num feto de bisão, ou ainda, em carvão ou em azinhavre, em insetos ou vermes), e certas regras de exogamia. Estes fenômenos estão associados ora a grupos de parentesco, ora a confrarias militares ou religiosas, ora a indivíduos. Em resumo:

> "Escreveu-se demais sobre o totemismo... e acabou-se deixando-o completamente fora de discussão... Mas as maneiras pelas quais se manifesta são tão diversas em cada parte do mundo, as semelhanças são tão superficiais, e os fenômenos podem aparecer em tantos contextos sem relação alguma com a consangüinidade real ou suposta, que é absolutamente impossível enquadrá-los numa única categoria" (p. 430).

No *Social Structure* (1949), Murdock se desculpa por não tratar da questão do totemismo, afirmando que ele intervém muito pouco no nível das estruturas formais:

> "... supondo que os grupos sociais devem ser nomeados, os termos referentes a animais têm tanta chance de serem utilizados quanto quaisquer outros" (p. 50).

Um curioso estudo de Linton certamente contribuiu para a indiferença crescente dos sábios americanos frente a um problema anteriormente tão debatido. Durante a Primeira Guerra Mundial, Linton pertenceu à 24.ª Divisão ou "Divisão Arco-íris", nome arbitrariamente escolhido pelo estado-maior porque esta divisão reunia unidades provenientes de numerosos Estados, de modo que as cores de seus regimentos eram tão diferentes como as do arco-íris. Mas, desde o momento em que a Divisão chegou à França, esta designação entrou em uso geral. À pergunta: "A que unidade você pertence?" — "Eu sou um Arco-íris", respondiam os soldados.

Por volta de fevereiro de 1918, cinco ou seis meses depois que a divisão

recebera tal nome, admitia-se geralmente que a aparição de um arco-íris significava um feliz presságio para ela. Três meses mais tarde afirmava-se — mesmo diante de condições meteorológicas incompatíveis — que se via um arco-íris cada vez que a Divisão entrava em ação.

Em maio de 1918, a 42.ª Divisão encontrava-se ao lado da 77.ª, que enfeitava seus equipamentos com seu emblema distintivo, a estátua da Liberdade. A Divisão Arco-íris adotou este costume copiado da Divisão vizinha, mas também com a intenção de distinguir-se dela. Por agosto/setembro, generalizou-se o uso de insígnia na forma de um arco-íris, apesar da crença de que o uso de insígnias distintivas originara-se de uma punição imposta a uma unidade vencida. Isto continuou até que, no fim da guerra, o corpo expedicionário americano estava organizado "em uma série de grupos bem definidos e às vezes mutuamente ciosos de si, e cada um se caracterizava por um conjunto particular de idéias e práticas" (p. 298). O autor enumera: 1) a divisão em grupos conscientes de individualidades; 2) o uso, por cada grupo, de um nome de animal, objeto ou fenômeno natural; 3) o uso deste nome como termo de identificação nas conversações com estrangeiros; 4) o uso de um emblema desenhado nas armas coletivas e nos equipamentos, ou para a ornamentação pessoal, com um tabu correspondente sobre o uso do emblema por outros grupos; 5) o respeito ao "patrono" e à sua representação desenhada; 6) a crença confusa no seu papel protetor e no seu valor de presságio. "Praticamente não há pesquisador que, encontrando este estado de coisas numa população não civilizada, hesitaria em ligar um tal conjunto de crenças e de costumes ao complexo totêmico... Sem dúvida, o conteúdo aqui é pobre, ao compará-lo com o totemismo altamente desenvolvido dos australianos ou melanésios, mas é tão rico como os complexos totêmicos das tribos norte-americanas. A diferença principal, em relação ao verdadeiro totemismo, se refere à ausência de regras de casamento, de crenças na descendência ou relacionamento de consangüinidade com o totem." Contudo, observa Linton, concluindo: estas crenças são antes função da organização que do totemismo propriamente dito, pois nunca o acompanham.

3

Todas as críticas evocadas até o presente são americanas; não porque damos à antropologia americana um lugar privilegiado, mas porque é um fato histórico que a desintegração do problema totêmico começou nos Estados Unidos (apesar de algumas páginas proféticas de Tylor que não encontraram ressonância, e às quais voltaremos mais abaixo) e porque lá tal desintegração foi tenazmente perseguida. Para se convencer de que não se trata somente de um desenvolvimento local, basta considerar rapidamente a evolução das idéias na Inglaterra.

Em 1914, um dos mais ilustres teóricos do totemismo, W. H. R. Rivers, definiu-o pela conjunção de três elementos. Um elemento social: conexão de uma espécie animal ou vegetal ou de um objeto inanimado, ou ainda de uma classe de

objetos inanimados, com um grupo definido da comunidade e, tipicamente, com um grupo exogâmico ou clã. Um elemento psicológico: crença numa relação de parentesco entre os membros do grupo e o animal, planta ou objeto, exprimindo-se freqüentemente pela idéia de que o grupo humano lhe é descendente por filiação. Um elemento ritual: respeito com o animal, planta ou objeto, manifestando-se tipicamente na interdição de comer o animal ou a planta ou de utilizar o objeto, salvo certas restrições (Rivers, vol. II, p. 75).

Como as idéias dos antropólogos ingleses contemporâneos serão analisadas e discutidas no decorrer deste trabalho, aqui só nos referiremos a Rivers, confrontando-o, em primeiro lugar, com um manual de uso corrente:

> "Vê-se que o termo "totemismo" foi aplicado a uma inacreditável variedade de relações entre os seres humanos e as espécies ou fenômenos naturais. Por essa razão é impossível chegar a uma definição satisfatória do totemismo, ainda que se tenham feito freqüentes tentativas... Toda definição do totemismo ou é tão específica que exclui um bom número de sistemas que comumente são chamados "totêmicos" ou é tão geral que inclui toda espécie de fenômenos que não seriam designados por este termo". (Piddington, pp. 203-204.)

Em segundo lugar, com o *consenso* mais recente, tal como está expresso na 6.ª edição (1951) de *Notes and Queries on Anthropology,* obra coletiva publicada pelo *Royal Anthropological Institute:* [2]

> "No sentido mais lato do termo, pode-se falar de totemismo quando: 1) a tribo ou grupo... é constituída por grupos (totêmicos) entre os quais se divide a totalidade da população, mantendo cada um deles certas relações com uma classe de seres (totens) animados ou inanimados; 2) as relações entre os grupos sociais e os seres ou objetos são todas geralmente do mesmo tipo; 3) nenhum membro de um grupo pode (exceto em circunstâncias especiais, tal como a adoção) mudar-se para um outro".

Três condições reforçam esta definição:

> "... o relacionamento totêmico implica que todo membro da espécie compartilhe deste relacionamento com todo membro do grupo totêmico. Via de regra, os membros de um mesmo grupo totêmico não podem casar-se entre si. Observam-se freqüentemente regras de conduta obrigatória... às vezes a interdição de consumir a espécie totêmica, às vezes termos especiais de denominação, o emprego de ornamentos ou de emblemas, e uma conduta prescrita em relação aos objetos totêmicos" (p. 192).

[2] O texto é retomado, sem mudança notável, de edições anteriores.

Esta definição tem maior complexidade e nuança que a de Rivers. Contudo, ambas se compõem de três pontos. Mas os três pontos de *Notes and Queries* diferem dos de Rivers. O ponto 2 (crença num parentesco com o totem) desapareceu; os pontos 1 e 3 (conexão entre classe natural e grupo "tipicamente" exógamo, proibição alimentar como forma típica do respeito) são relegados a condições subsidiárias juntamente com outras eventualidades. No seu lugar, as *Notes and Queries* enumeram: a existência, no pensamento indígena, de uma dupla série, uma "natural", e a outra social; a homologia das relações entre os termos das duas séries; a constância destas relações. Em outras palavras: do totemismo, ao qual Rivers queria dar um *conteúdo,* só retivemos uma pura *forma:*

> "O termo totemismo se aplica a uma forma de organização social e de prática mágico-religiosa, caracterizada pela associação de certos grupos (habitualmente clãs ou linhagens), dentro de uma tribo, com certas classes de coisas animadas ou inanimadas, estando cada um dos grupos associado a uma classe distinta" *(ibid.).*

Mas esta prudência face a uma noção que só nos conformamos em conservar depois de tê-la esvaziado de sua substância e, de alguma forma, desencarnado só vem reforçar a advertência geral de Lowie aos inventores de instituições:

> "É preciso saber se comparamos realidades culturais ou somente fantasmas resultantes de nossos modos lógicos de classificação" (Lowie [4], p. 41).

4

A passagem de uma definição concreta a uma definição formal do totemismo remonta de fato a Boas. Desde 1916, visando atingir tanto Durkheim quanto Frazer, Boas contestou que os fenômenos culturais pudessem ser reduzidos à unidade. A noção de "mito" é uma categoria de nosso pensamento que utilizamos arbitrariamente para reunir, sob o mesmo vocábulo, tentativas de explicação de fenômenos naturais, de obras de literatura oral, de especulações filosóficas e de casos de aparecimento de processos lingüísticos na consciência do sujeito. Da mesma forma, o totemismo é uma unidade artificial que existe somente no pensamento do antropólogo e à qual nada de específico corresponde na realidade.

Quando se fala de totemismo, confundem-se, com efeito, dois problemas. O primeiro é a identificação freqüente de seres humanos com plantas ou animais e que se refere a visões muito gerais sobre as relações do homem com a natureza; estas relações interessam à arte e à magia tanto quanto à sociedade e à religião. O segundo problema é a denominação dos grupos fundados no parentesco, a qual pode ser feita mediante vocábulos referentes a animais ou vegetais, mas também de muitas outras formas. O termo totemismo cobre somente os casos de coincidência entre as duas ordens.

Acontece que, em certas sociedades, é aproveitada uma tendência muito geral de postular relações íntimas entre o homem e os seres ou objetos naturais a fim de qualificar concretamente classes de parentes ou supostos como tais. Para que tais classes subsistam sob uma forma distinta e durável, é preciso que estas sociedades possuam regras estáveis de casamento. Pode-se então afirmar que o pretenso totemismo supõe sempre certas formas de exogamia. Neste ponto Boas foi mal interpretado por Van Gennep: ele se contenta com afirmar a prioridade lógica e histórica da exogamia sobre o totemismo, sem pretender que o segundo seja um resultado ou uma conseqüência do primeiro.

A exogamia pode ser concebida e praticada de duas maneiras. Os Esquimós restringem a unidade exogâmica à família, definida pelos laços reais de parentesco. Estando estritamente fixado o conteúdo de cada unidade, a expansão demográfica ocasiona a criação de unidades novas. Os grupos são estáticos; a partir do momento em que se delimitam, não têm capacidade de integração, e só subsistem sob a condição de projetar indivíduos para fora, se assim podemos dizer. Esta forma de exogamia é incompatível com o totemismo, porque as sociedades que a empregam são — pelo menos neste nível — desprovidas de estrutura formal.

Se, ao contrário, o próprio grupo exogâmico é capaz de estender-se, a forma dos grupos permanece constante: é o conteúdo de cada um deles que aumenta. Torna-se impossível definir a filiação ao grupo diretamente, por meio de genealogias empíricas. Donde a necessidade de:

1.º — uma regra de descendência inequívoca, tal como a descendência unilateral;

2.º — um nome ou, ao menos, um sinal de diferenciação, transmitido por descendência, e que substitui o conhecimento dos laços reais.

As sociedades deste último tipo, em geral, verão diminuir progressivamente o número de seus grupos constitutivos, porque a evolução demográfica provocará a extinção de alguns deles. Na ausência de um mecanismo institucional que permita a divisão dos grupos em expansão, o que restabeleceria o equilíbrio, esta evolução chegará a sociedades reduzidas a dois grupos exogâmicos. Isto poderia ser uma origem das organizações ditas dualistas.

Por outro lado, em cada sociedade, os sinais de diferenciação devem ser formalmente do mesmo tipo, embora diferentes entre si pelo conteúdo. Do contrário, um grupo se definiria pelo nome, um outro pelo ritual, um terceiro pelo brasão... Existem, entretanto, casos deste tipo, raros em verdade, que provam que a crítica de Boas não foi tão longa quanto deveria. Mas ele estava no caminho certo quando concluía:

> "... a homologia dos sinais distintivos das divisões sociais dentro de uma tribo prova que seu uso encontra sua origem numa tendência à classificação" (Boas [2], p. 323).

Em suma, a tese de Boas, mal interpretada por Van Gennep, equivale a afirmar que a formação de um sistema, no plano social, é a condição necessária do totemismo. É por isso que ele exclui os Esquimós, cuja organização social é assistemática e exige descendência unilinear (à qual se pode ajuntar a descendência bilinear, que é um desenvolvimento, por composição, da primeira, mas que confundimos freqüentemente com a descendência indiferenciada), porque somente ela é estrutural.

O fato de recorrer o sistema a nomes animais e vegetais é um caso particular de um método de denominação diferencial, cujos caracteres subsistem, qualquer que seja o tipo de denotação empregado.

Possivelmente é neste ponto que o formalismo de Boas não acerta o alvo, pois, se os objetos denotados devem, como afirma, constituir um sistema, o modo de denotação deve ser sistemático também, a fim de que desempenhe cabalmente sua função; a regra de homologia, formulada por Boas, é abstrata demais e por demais vazia para satisfazer a esta exigência. Conhecemos sociedades que não a respeitam, sem significar com isso que os meios mais complexos de diferenciação que elas utilizam não formem também um sistema. Inversamente, surge a questão de saber por que os reinos animal e vegetal oferecem uma nomenclatura privilegiada para denotar o sistema sociológico, e que relações lógicas existem entre o sistema denotativo e o sistema denotado. O mundo animal e o mundo vegetal não são utilizados apenas porque existem, mas porque propõem ao homem um método de pensamento. A conexão entre a *relação do homem com a natureza* e a *caracterização de grupos sociais,* que Boas julga contingente e arbitrária, só parece assim porque a ligação real entre as duas ordens é indireta, passando pelo pensamento. Isso postula uma homologia não tanto no seio do sistema denotativo, mas entre os elementos diferenciais que existem de um lado, entre a espécie *X* e a espécie *Y* e, de outro, entre o clã *A* e o clã *B*.

Sabe-se que o inventor do totemismo no plano teórico foi o escocês McLennan nos seus artigos da *Fortnightly Review* intitulados "The Worship of Animal and Plants" onde se encontra a célebre fórmula: o totemismo é fetichismo mais exogamia e descendência matrilinear. Mas, apenas trinta anos foram necessários para que fossem formulados, não só uma crítica, próxima até nos termos, daquela de Boas, mas também os desenvolvimentos que esboçamos no fim do parágrafo precedente. Em 1899, Tylor publicava dez páginas sobre o totemismo: suas "observações" teriam evitado muito bem divagações antigas ou recentes, caso não se tivessem encaminhado assim para a contracorrente. Antes de Boas, avaliando o lugar e a importância do totemismo, Tylor sugeriu que:

> "*. . . it's necessary to consider the tendency of mankind to classify out the universe*" (p. 143) — ("é necessário considerar a tendência do homem de fazer surgir o universo através de suas classificações").

Deste ponto de vista, o totemismo pode ser definido como a associação de *uma espécie* animal e de um clã humano. Mas, continua Tylor:

"Não hesito em protestar contra a maneira pela qual os totens têm sido colocados quase na base da religião. O totemismo, assumido como foi, a saber, como um campo secundário, a partir da história do direito e considerado sem referência suficiente ao quadro imenso da religião "primitiva" *(early)*, se viu cercado de uma importância desproporcional à sua magnitude teológica real" (p. 144).

E conclui Tylor:

"Seria melhor adiar certos inquéritos... até que o totem seja reduzido às suas proporções dentro dos esquemas teológicos da humanidade. Não tenho mais a intenção de empreender uma discussão detalhada dos resultados sociais à base dos quais o totemismo reclama uma importância sociológica ainda maior que no plano religioso... A exogamia pode existir, e existe de fato, sem o totemismo... mas a freqüência de sua combinação sobre os 3/4 da terra mostra quão antiga e eficaz foi a ação dos totens para consolidar os clãs e aliá-los até formar o círculo mais amplo da tribo" (p. 148).

O que é uma maneira de colocar o problema do poder lógico dos sistemas denotativos tomados de empréstimo aos reinos naturais.

CAPÍTULO I

A ilusão totêmica

1

Aceitar como tema de discussão uma categoria que julgamos falsa implica sempre no risco de alimentarmos, pela atenção que lhe damos, certa ilusão sobre a realidade. Para melhor definirmos um obstáculo impreciso, destacaremos somente os contornos cuja inconsistência queremos demonstrar; pois a crítica, ao ocupar-se com uma teoria mal fundamentada, começa de certa maneira por lhe reconhecer o valor. O fantasma imprudentemente evocado, na esperança que todos tinham de exorcizá-lo definitivamente, só terá desaparecido para surgir de novo e mais perto do que se imagina do lugar onde primeiro se mostrara.

Talvez fosse mais sábio deixar as teorias obsoletas no esquecimento e não mais acordar os mortos. Mas, por outro lado, e como diz o velho Arkel, a história não produz acontecimentos inúteis. Se durante tantos anos grandes espíritos estiveram como que fascinados por um problema que hoje nos parece irreal, talvez seja porque percebiam confusamente que, sob uma falsa aparência, certos fenômenos agrupados arbitrariamente e mal analisados eram, no entanto, dignos de interesse. Como poderíamos atingi-los propondo uma interpretação diferente, sem consentir de início em refazer passo a passo um itinerário que, embora não conduzisse a nada, ao menos incitaria a procurar um outro caminho e talvez ajudasse a traçá-lo?

Desde já nos confessamos céticos quanto à realidade do totemismo; por isso, esclarecemos que empregaremos esse termo, mas à maneira de uma citação inspirada pelos autores que iremos discutir. Será incômodo colocá-lo sempre entre aspas ou acrescentar-lhe o adjetivo "pretenso". As necessidades do diálogo permitem certas concessões de vocabulário. Mas, aspas e adjetivo serão sempre subentendidos em nosso pensamento. Andaria mal informado quem quisesse colocar contra nós essa ou aquela frase ou expressão que parecesse contradizer uma convicção nitidamente declarada.

Dito isso, tentemos definir, de fora, em seus aspectos mais gerais, o campo semântico no seio do qual se situam os fenômenos agrupados sob o nome de totemismo.

Com efeito, neste caso como em outros, o método que pretendemos seguir consiste em:

1.º — definir o fenômeno a ser estudado como uma relação entre dois ou mais termos reais ou virtuais;

2.º — construír o quadro de permutações possíveis entre estes termos;

3.º — tomar este quadro por objeto geral de uma análise que, somente neste nível, pode chegar a conexões necessárias, sendo o fenômeno empírico visado desde já apenas como uma combinação possível entre outras, cujo sistema total deverá ser previamente reconstruído.

O termo totemismo engloba relações colocadas idealmente entre duas séries: uma *natural*; outra *cultural*. Por um lado, a série natural compreende *grupos* e *pessoas*. Todos esses termos são escolhidos arbitrariamente, para distinguir em cada série dois modos de existência, coletivo e individual, e para evitar confundir as séries. Nesta fase preliminar, porém, não importa que termos utilizamos, contanto que sejam distintos:

NATUREZA...	Categoria.	Indivíduo.
CULTURA...	Grupo.	Pessoa.

Há quatro maneiras de associar dois a dois os termos procedentes de séries diferentes, isto é, de satisfazer nas mínimas condições a hipótese inicial de que existe uma relação entre as duas séries:

	1	2	3	4
NATUREZA	Categoria	Categoria	Indivíduo	Indivíduo
CULTURA	Grupo	Pessoa	Pessoa	Grupo

A cada uma destas quatro combinações correspondem fenômenos observáveis em uma ou mais populações. O totemismo australiano, sob estas modalidades ditas "social" e "sexual", postula em relação entre uma categoria natural (espécie animal ou vegetal, ou classe de objetos ou de fenômenos) e um grupo cultural (metade, seção, subseção, confraria religiosa, ou o conjunto de pessoas do mesmo sexo); a segunda combinação corresponde ao totemismo "individual" dos índios da América do Norte, entre os quais o indivíduo procura, por meio de provas, ajustar-se a uma categoria natural. Como exemplo da terceira combinação, citaremos Mota, nas ilhas Banks, onde a criança é considerada como a encarnação de um animal ou de uma planta encontrada ou consumida pela mãe no momento em que ela toma conhecimento de sua gravidez. Podemos acrescentar o exemplo de

certas tribos do grupo algonquino, que supõem que se estabelece uma relação particular entre o recém-nascido e o tal animal que foi visto aproximar-se da cabana familiar. A combinação grupo-indivíduo é atestada na Polinésia e na África toda vez que certos animais (lagartos guardiães, na Nova Zelândia, crocodilos e "margaye" do leão ou da pantera, na África) são objeto de uma proteção e de uma veneração coletivas; é provável que os antigos egípcios tivessem crenças desse tipo, às quais se assemelham também os *ongons* da Sibéria, mesmo que neste caso não se trate de animais reais, mas de figuras consideradas pelo grupo como se fossem vivas.

Logicamente falando, as quatro combinações são equivalentes por serem engendradas pela mesma operação. Separadas, porém, as duas primeiras foram incluídas na área do totemismo (ainda se tem discutido qual a primitiva e qual a derivada), ao passo que as outras não lhe foram ligadas diretamente. Uma, como um esboço (o que Frazer fez para Mota) e outra, como um vestígio. Numerosos autores preferem mesmo deixá-las completamente fora.

Portanto, a ilusão totêmica provém em primeiro lugar de uma distorção do campo semântico do qual sobressaem fenômenos do mesmo tipo. Certos aspectos do campo foram privilegiados às custas de outros, por se lhes conferir uma originalidade e estranheza que não lhes eram próprias; pois tornamo-los misteriosos pelo simples fato de os subtrairmos ao sistema do qual faziam parte integral como suas transformações. Distinguiam-se ao menos por uma "presença" e uma coerência maiores que em outros aspectos? Basta considerarmos alguns exemplos e, em primeiro lugar, aquele que está na origem de todas as especulações sobre o totemismo, para nos convencermos de que seu valor aparente provém de uma infeliz divisão da realidade.

2

Sabe-se que a palavra *totem* foi formada a partir do ojibwa, língua algonquina da região ao norte dos Grandes Lagos da América do Norte.

A expressão *ototeman,* que significa aproximadamente "ele é de minha parentela", se decompõe em: o inicial, sufixo da 3.ª pessoa, — *t* — epêntese (para evitar a coalescência das vogais), — *m* — *possessivo,* — *an* — sufixo da 3.ª pessoa; enfim, — *ote* — que exprime o parentesco entre o Ego e um parente consangüíneo, macho ou fêmea, definindo pois o grupo exogâmico no nível de geração do sujeito. Exprimia-se assim a filiação aos clãs: *makwa nidotem:* "o urso é meu clã"; *pindiken nindotem:* "entra, meu irmão de clã", etc. Os clãs, por conseguinte, possuem na maioria nomes de animais, fato que Thavenet — missionário francês que viveu no Canadá no fim do século XVIII e no início do século XIX — explicava pela lembrança que cada clã preservara de um animal do país de origem como o mais belo, o mais amigo, o mais temido, o mais comum, ou ainda, aquele habitualmente caçado (Cuoq, pp. 312-313).

Este sistema de denominação coletiva não deve ser confundido com a crença,

professada pelos mesmos Ojibwa, de que cada indivíduo pode entrar em relação com um animal que se tornará seu espírito guardião. O único termo atestado que designa este espírito guardião individual, foi transcrito por uma viajante da metade do século XIX, como *niguimes;* ele não tem, portanto, nada a ver com a palavra *totem* ou outra expressão do mesmo tipo. De fato, as pesquisas sobre os Ojibwa demonstram que a primeira descrição da pretendida instituição do "totemismo" — dada ao negociante e intérprete inglês Long, no fim do século XVIII — origina-se de uma confusão entre o vocabulário dos clãs (onde os nomes de animais correspondem a denominações coletivas) e as crenças relativas aos espíritos guardiães (que são protetores individuais). *(Handbook of North American Indians,* art. "Totemism".) Isto aparecerá melhor a partir de uma análise da sociedade ojibwa.

Parece que estes índios estavam organizados em algumas dezenas de clãs patrilineares e patrilocais, cinco dos quais poderiam ter sido mais velhos que os outros ou, em todo caso, gozavam de um prestígio particular.

> "Um mito explica que estes cinco clãs "primitivos" remontam a seis seres sobrenaturais antropomorfos, saídos do oceano para misturarem-se aos homens. Um deles tinha os olhos cobertos e não ousava olhar os índios, se bem que demonstrasse grande desejo em fazê-lo. Incapaz de controlar-se, levantou afinal o véu e seu olhar caiu sobre um homem que morreu instantaneamente, como que fulminado. Pois, apesar das disposições amigáveis do visitante, seu olhar era forte demais. Seus companheiros obrigaram-no pois a voltar ao fundo dos mares. Os outros cinco permaneceram entre os índios e foram causa de muitas bênçãos para eles. Estes estão na origem dos grandes clãs ou totens: peixe, grou, mergulhão, urso, alce ou marta (Warren, pp. 43-44).

Este mito, apesar da forma mutilada sob a qual chegou até nós, oferece um interesse considerável. Em primeiro lugar, afirma que entre o homem e o totem não poderia haver relacionamento direto baseado na contigüidade. A única relação possível deve ser "disfarçada", portanto metafórica, como o confirma o fato atestado na Austrália e na América de que o animal totêmico é às vezes designado por um outro nome que não o atribuído ao animal real, de modo que a denominação de clã não suscita imediata e normalmente, na consciência indígena, uma associação zoológica ou botânica.

Em segundo lugar, o mito estabelece uma outra oposição: entre relação pessoal e relação coletiva. O índio não morre apenas por ter sido olhado, mas também por causa do comportamento singular de um dos seres sobrenaturais, uma vez que os outros agem com mais discrição e em grupo.

Sob este duplo relacionamento, a relação totêmica é implicitamente distinguida da relação com o espírito guardião, que supõe uma tomada de contato direto como remate de uma procura individual e solitária. É, portanto, a própria teoria indígena, tal como a exprime o mito, que nos convida a separar os totens

coletivos dos espíritos guardiães individuais, e a insistir no caráter mediador e metafórico da relação entre o homem e o epônimo do clã. Enfim, ela nos previne contra a tentação de construir um sistema totêmico pela adição de relações tomadas cada uma separadamente e, unindo cada vez *um* grupo de homens a *uma* espécie animal, enquanto a relação primitiva é entre dois sistemas: um baseado na distinção dos grupos, outro, na distinção das espécies, e de tal maneira que, por um lado, uma pluralidade de grupos e, por outro, uma pluralidade de espécies, são colocadas, imediatamente, em correlação e em oposição.

Segundo as indicações de Warren, que era um Ojibwa, os cinco clãs principais deram origem a outros:

Peixe:	gênio das águas, siluro, solha, esturjão, salmão dos Grandes Lagos, *sucet* (peixe rêmora).
Grou:	águia, gavião.
Mergulhão:	gaivota, alcatraz, ganso selvagem.
Urso:	lobo, lince.
Alce:	marta, rena, castor.

Em 1925, Michelson notava os seguinte clãs: marta, mergulhão, águia, salmão *(bull-head),* urso, esturjão, lince grande, lince, grou, frango. Alguns anos mais tarde e numa outra região *(Old Desert Lake)* Kinietz apontava seis clãs: gênio das águas, urso, siluro, águia, marta, frango. Acrescentava a esta lista dois clãs desaparecidos recentemente: grou e um voador indeterminado.

Entre os Ojibwa orientais da ilha Parry (na Georgina Bay, parte do lago Huron), Jenness reconstituía, em 1929, uma série de clãs "pássaros": grou, mergulhão, águia, gaivota, gavião, corvo; uma série de clãs "mamíferos": urso, caribu, alce, lobo, castor, lontra, guaxinim, gambá; uma série de clãs "peixes": esturjão, solha, siluro. Aí havia também um clã — lua crescente — e toda uma série de nomes correspondentes a clãs hipotéticos ou desaparecidos da região: esquilo, tartaruga, marta, marta norte-americana, zorrilho, casca de bétula. Os clãs ainda existentes se reduziam a seis: rena, castor, lontra, mergulhão, falcão, gavião.

Também podia ser que a divisão fosse em cinco grupos, por subdivisão dos pássaros em "celestes" (águia, gavião) e "aquáticos" (todos os outros); e dos mamíferos em "terrestres" e "aquáticos" (os que freqüentam as zonas pantanosas, como os cervídeos do Canadá, ou os que se alimentam de peixe: marta norte-americana, zorrilho, etc.).

Por outro lado, não se notou nunca entre os Ojibwa a crença de que os membros do clã fossem descendentes do animal totêmico; e este não era objeto de um culto. Assim, Landes acentua que, apesar de ter o caribu desaparecido completamente do Canadá meridional, este acontecimento não chegou a pertubar os membros do clã assim designado: "É apenas nome", diziam ao pesquisador. O totem era livremente morto e comido, observando-se apenas precauções rituais:

permissão de caça solicitada previamente ao animal e desculpas retrospectivas. Os Ojibwa afirmavam mesmo que o animal se oferecia com mais boa vontade às flechas dos caçadores de seu clã, e que convinha, pois, chamá-lo pelo nome de "totem" antes de abatê-lo.

O frango e o porco — animais de importação européia — eram utilizados para atribuir um clã convencional aos mestiços de mulher indígena e de homem branco (em razão da descendência patrilinear que, de outra maneira, os privaria de clã). Às vezes associavam-se também ao clã da águia, porque este pássaro figura nos emblemas dos Estados Unidos, popularizados pelas suas moedas. Os próprios clãs estavam subdivididos em bandos, designados por partes do corpo do animal do clã: cabeça, parte traseira, gordura subcutânea, etc.

Reunindo e comparando as informações provenientes de diversas regiões (algumas das quais fornecem somente uma lista parcial, não sendo os clãs representados em toda parte), chega-se a uma divisão tripartida: *água* (gênio das águas, siluro, solha, *sucet,* esturjão, salmonídeos, etc., isto é, todos os clãs "peixes"); *ar* (águia, gavião, grou, mergulhão, gaivota, alcatraz, ganso, etc.); *terra* (primeiro um grupo: caribu, marta norte-americana, zorrilho, gambá, esquilo; e finalmente: urso, lobo, lince). O lugar da serpente e da tartaruga é incerto.

Inteiramente diferente do sistema de denominações totêmicas, que é regido por um princípio de equivalência, o sistema dos "espíritos" ou *manido,* se apresenta sob forma de panteão hierarquizado. Provavelmente existia entre os Algonquino uma hierarquia de clãs, mas esta não era baseada na superioridade ou inferioridade, atribuídas aos animais epônimos, a não ser por brincadeira: "Meu totem é o lobo, o teu é o porco... toma cuidado! Os lobos comem os porcos". (Hilger, p. 60.) Quando muito, observavam-se esboços de distinções físicas e morais, concebidas como propriedades específicas. O sistema dos "espíritos", pelo contrário, era ostensivamente organizado sobre dois eixos: por um lado, o eixo dos grandes e pequenos espíritos, por outro, o eixo dos espíritos maléficos e benéficos. No cume, o grande espírito; em seguida, seus servidores; depois, em ordem descendente — moral e fisicamente — o sol e a lua; os quarenta e oito trovões que se opõem às serpentes míticas; os "pequenos índios invisíveis"; os gênios das águas, machos e fêmeas; os quatro pontos cardeais; e finalmente, hordas de manidos, nomeados e não nomeados que povoam o céu, a terra, as águas e o mundo subterrâneo. Num sentido, portanto, os dois sistemas — "totens" e "manidos" — são perpendiculares um ao outro; um aproximadamente horizontal, outro vertical, coincidindo somente num ponto, uma vez que os gênios das águas são os únicos a figurar sem ambigüidade num e noutro sistema. Talvez isso explique por que os espíritos sobrenaturais, responsáveis pelas denominações totêmicas e pela divisão em clãs no mito que resumimos, são descritos como saídos do oceano.

Todas as proibições alimentares que foram verificadas entre os Ojibwa surgem do sistema "manido". Todas elas se explicam também da mesma maneira: interdição feita em sonho a um indivíduo, por um espírito determinado, de consumir tal carne ou tal parte do corpo de um animal, por exemplo, a carne

do porco-espinho, a *língua* do alce, etc. O animal visado não figura necessariamente na lista das denominações totêmicas.

	SISTEMA	"MANIDO"
	grande	espírito
	sol,	lua
	tro	vões
	pontos	cardeais
SISTEMA "TOTEM"	águia, pato, gênio das	águas, solha, esturjão, etc.
	serpentes	ctonianas
	etc.	

Da mesma maneira, a aquisição de um espírito guardião vinha coroar um empreendimento estritamente individual, a que moças e rapazes eram encorajados ao se aproximarem da puberdade. Em caso de sucesso ganhavam um protetor sobrenatural, cujas características, e as circunstâncias da aparição eram igualmente indícios que informavam aos interessados sobre suas aptidões e sua vocação. Estas vantagens, porém, estavam garantidas somente sob a condição de se dirigirem ao protetor com obediência e discrição. Apesar de todas essas diferenças, a confusão cometida por Long, entre totem e espírito guardião, se explica em parte pelo fato de nunca ser este último:

> "... um mamífero ou pássaro particular, tal como se podia vê-lo de dia em torno do *wigwam,* mas um ser sobrenatural que representava toda a espécie" (Jennes, p. 54).

3

Transportemo-nos agora para uma outra parte do mundo, seguindo Raymond Firth, cujas análises muito contribuíram para trazer à luz a extrema complexidade e o caráter heterogêneo de crenças e costumes, reunidos depressa demais sob a etiqueta totêmica. Essas análises são muito mais demonstrativas por se referirem a uma região — Tikopia — que, conforme pensava Rivers, ofereceria a melhor prova da existência do totemismo na Polinésia.

Todavia, observa Firth, antes de afirmar tal pretensão,

"... é preciso saber se, no que diz respeito aos homens, a relação [com espécies ou objetos naturais] engloba a população no seu todo, ou se refere somente a algumas pessoas, e — no que diz respeito aos animais ou vegetais —, se se trata de espécies tomadas em bloco ou de indivíduos particulares; se o objeto natural é considerado como um representante ou como um emblema do grupo humano; se se verifica, sob uma ou outra forma, a noção duma identidade (por um lado, entre uma pessoa, por outro, entre uma criatura ou um objeto natural), e de uma descendência que os une; e, finalmente, se o interesse demonstrado por um animal ou planta os visa diretamente ou é explicado satisfatoriamente pela sua suposta associação com os espíritos ancestrais ou com as divindades. Neste último caso, é indispensável compreender a concepção que os indígenas têm de tal relação entre as espécies e o ser sobrenatural" (Firth [1], p. 192).

Este texto sugere que aos dois eixos: *grupo-indivíduo* e *natureza-cultura,* que já distinguimos, deve ser acrescentado um terceiro, sobre o qual se escalonam diferentes tipos concebíveis de relacionamentos entre os termos extremos dos dois primeiros eixos: emblemático, de identidade, de descendência, de interesse direto ou indireto, etc.

A sociedade de Tikopia compreende quatro grupos patrilineares não necessariamente exogâmicos, chamados *Kainangas,* cada um dirigido por um chefe ou *ariki,* que mantém relações privilegiadas com os *atuas.* Esse termo designa os deuses propriamente ditos, bem como os espíritos ancestrais, as almas dos chefes precedentes, etc. Quanto à concepção indígena da natureza, ela é dominada por uma distinção fundamental entre "coisas comíveis", *e kai,* e "coisas não comíveis", *sise e kai.*

As "coisas comíveis" consistem sobretudo em alimento vegetal e em peixe. Quatro espécies entre os vegetais são de primeira importância, porque cada uma tem uma afinidade particular com um dos quatro clãs: o inhame "escuta", "obedece" a *sa kafika;* a mesma relação prevalece entre o coqueiro e o clã *sa Tafua,* o taro e o clã *sa Taumako,* a fruta-pão e o clã *sa Fangarere.* De fato, e como nas ilhas Marquesas, o vegetal é considerado como pertencente diretamente ao deus do clã (encarnado numa das numerosas variedades de enguias de água doce ou dos recifes costeiros) e o ritual agrícola se apresenta primeiramente como uma solicitação do deus. O papel do chefe do clã é, pois, em primeiro lugar, "controlar" uma espécie animal. É necessário ainda fazer uma distinção entre as espécies: o plantio e a colheita do inhame e do taro e a colheita da fruta-pão são de caráter estacional. Não ocorre o mesmo com os coqueiros, que se multiplicam espontaneamente e cujos cocos amadurecem o ano todo. A esta diferença corresponde talvez aquela que observamos entre as respectivas formas de controle: todo mundo possui, cultiva e colhe as três primeiras espécies, descasca e consome o seu produto, ao passo que só o clã nomeado celebra os ritos. Não há, porém, rituais particulares de clã para os coqueiros, e o clã Tafua,

que os controla, está somente sujeito a alguns tabus: para beber a água dos cocos, seus membros devem furá-los em vez de quebrá-los e, para quebrá-los e extrair-lhes a polpa, podem somente se servir de uma pedra, estando excluída toda e qualquer ferramenta fabricada.

Estas diferentes modalidades de comportamento são interessantes não só pela correlação que sugerem de um lado, entre os ritos e as crenças e, de outro, entre certas condições objetivas. Também vem em apoio à crítica que formulamos contra a regra de homologia de Boas, uma vez que três clãs exprimem seu relacionamento com espécies naturais através do ritual, e o quarto através de proibições e prescrições. A homologia, se existe, deverá, pois, ser procurada num nível mais profundo.

Por outro lado, é evidente que o relacionamento dos homens com certas espécies vegetais se manifesta, em Tikopia, em dois planos: no sociológico e no religioso. Como entre os Ojibwa, o mito tem a tarefa de unificar os dois aspectos:

> "Há muito tempo os deuses não se distinguiam dos homens e eram, sobre a terra, os representantes diretos dos clãs. Ora, aconteceu que um deus estrangeiro, Tikarau, foi visitar Tikopia e os deuses do país lhe prepararam um esplêndido festim; mas antes organizaram provas de força e de velocidade para se medirem com seu hóspede. Em plena corrida, este fingiu tropeçar e afirmou que havia se machucado. Mas, enquanto fingia coxear, pulou na direção do alimento amontoado e levou-o para as colinas. A família dos deuses lançou-se em seu encalço; desta vez Tikarau caiu realmente, de sorte que os deuses dos clãs puderam reaver, um, um coco, outro, um taro, o terceiro, uma fruta-pão, e os últimos, um inhame... Tikarau conseguiu atingir o céu com a maioria do festim, mas os quatro alimentos vegetais foram salvos pelos homens" (Firth [1], p. 269).[3]

Por mais diferente que este mito seja daquele dos Ojibwa, oferece contudo alguns pontos comuns com ele, que é preciso sublinhar. Primeiramente notar-se-á a mesma oposição entre uma conduta individual e uma conduta coletiva. A primeira, qualificada negativamente, e a segunda positivamente, em relação ao totemismo. Nos dois mitos, a conduta individual e maléfica procede de um deus ávido e indiscreto (que, aliás, não é sem semelhança com o Loki escandinavo, magistralmente estudado por G. Dumézil). Nos dois casos, o totemismo, enquanto sistema, é introduzido como *o que resta* de uma totalidade empobrecida, o que pode ser uma maneira de exprimir que os termos do sistema só valem se são *separados* uns dos outros, sendo os únicos a munir um campo semântico primitivamente mais bem servido, a dentro do qual a descontinuidade se introduziu. Enfim, os dois mitos sugerem que o contato direto (num caso, entre os deuses-

[3] Este livro já estava no prelo quando recebemos uma obra mais recente de Firth [3] onde se encontrarão outras versões do mesmo mito.

totens e os homens, no outro, entre os deuses-homens e os totens), isto é, a relação de contigüidade é contrária ao espírito da instituição: o totem só se torna totem sob a condição de ser primeiro distanciado.

Em Tikopia, a categoria das "coisas comíveis" inclui também os peixes. Todavia não se percebe nenhuma associação direta entre os clãs e os peixes comestíveis. A questão se complica quando se introduzem os deuses no circuito. De um lado, os quatro vegetais são tidos por sagrados, porque "representam" os deuses — o inhame é o "corpo" de Kafika, o taro, de Taumako; a fruta-pão e o coco são a "cabeça" de Fangarere e de Tafua, respectivamente — mas, de outro lado, os deuses "são" peixes, e de modo especial, enguias. Reencontramos, portanto, sob uma forma transposta, a distinção entre totemismo e religião, que já se nos apresentou através de uma oposição entre semelhança e contigüidade. Como ente os Ojiwa, o totemismo de Tikopia se expressa por meio de relações metafóricas.

Em compensação, no plano religioso, a relação entre o respectivo deus e o animal é de ordem metonímica. Primeiro, porque se acredita que *o atua entra no* animal, mas não *se transforma* em animal; em seguida, porque a *totalidade* da espécie nunca entra em questão, mas somente um animal individual (portanto, uma *parte* da espécie) que reconhecemos pelo seu comportamento atípico que serve de veículo a um deus. Enfim, este tipo de ocorrência acontece somente periódica e mesmo excepcionalmente, enquanto que a relação — muito mais distante — entre espécie vegetal e deus é de caráter permanente. Deste último ponto de vista, quase se poderia dizer que a metonímia corresponde à ordem do acontecimento; a metáfora à ordem da estrutura. (Cf., sobre este ponto, Jakobson e Malle, cap. V.) [4]

Que as plantas e animais comestíveis não são deuses é confirmado por uma outra oposição fundamental: aquela entre *atua* e alimento. Na verdade, os peixes, insetos e répteis não comestíveis é que são designados com a palavra *atua:* provavelmente, sugere Firth, porque "as criaturas impróprias ao consumo não emergem da ordem normal da natureza... no caso dos animais, não são os alimentos comestíveis, mas os não comestíveis que são associados com os seres sobrenaturais" (p. 300). Se pois, continua Firth:

> "... devemos tratar todos estes fenômenos com constitutivos do totemismo, seria necessário reconhecer que em Tikopia há duas formas distintas da referida instituição: uma positiva, que se relaciona com os alimentos vegetais e que dá ênfase à fertilidade; outra, negativa, que diz respeito aos animais e que privilegia àqueles que não servem de alimento" (Firth [1], p. 301).

[4] Nesta perspectiva notar-se-á que os dois mitos de origem do totemismo que acabamos de resumir e comparar também podem ser considerados como mitos de origem da metáfora. E, como a estrutura metafórica é em geral própria dos mitos, estes constituem, portanto, metáforas de segundo grau.

A ambivalência atribuída aos animais surge ainda bem maior, porque os deuses assumem diversas formas de encarnação animal. Para os *sa Tafua* o deus de clã é uma enguia que faz amadurecer os frutos dos coqueirais de seus fiéis; mas, pode também metamorfosear-se em morcego, e como tal, destruir os palmeirais dos outros clãs. Daí a proibição alimentar visando os morcegos, bem como a galinha dos pântanos e outros pássaros; por último os peixes, que estão em relação particularmente estreita com certas divindades. Estas proibições, que podem ser gerais ou restritas a um clã ou linhagem, não apresentam, contudo, caráter totêmico: o pombo, ligado intimamente ao clã taumako, não é consumido, mas, não se tem escrúpulo em matá-lo porque ataca os jardins. Além do mais a proibição é restringida aos mais velhos.

Atrás das crenças e das proibições particulares, se esboça um esquema fundamental cujas propriedades formais subsistem, independentemente das relações entre tal espécie animal ou vegetal e tal clã, subclã ou linhagem, através dos quais se manifesta.

Assim, o delfim possui uma afinidade especial com a linhagem korokoro do clã tafua. Quando o animal fica encalhado na praia, os membros deste grupo de parentesco levam-lhe uma oferenda de alimento vegetal fresco, chamado *putu:* "oferenda sobre o túmulo de um recentemente falecido". A carne é em seguida cozida e repartida entre os clãs, com exceção do grupo de parentesco em questão, para o qual a carne é *tapu* uma vez que o delfim é a encarnação preferida do seu *atua.*

As regras de distribuição atribuem a cabeça aos Fangarere, a cauda aos Tafua, a parte da frente do corpo aos Taumako, e a parte de trás aos Kafika. Os dois clãs, cuja espécie vegetal (inhame e taro) é um "corpo" de deus, têm assim direito às partes "corpo", e os dois, cuja espécie (coco e fruta-pão) é uma "cabeça" de deus, recebem as extremidades (cabeça e cauda). A forma de um sistema de relações é estendida de maneira coerente a uma situação que, a primeira vista, pareceria ser-lhe completamente estranha. E, assim como entre os Ojibwa, um segundo sistema de relações com o mundo sobrenatural, envolvendo proibições alimentares, combina-se com uma estrutura formal, permanecendo no entanto nitidamente distinta, enquanto que a hipótese totêmica levaria a confundi-los. As espécies divinizadas, objeto destas proibições, constituem sistemas separados daquele das funções de clãs, elas mesmas relacionadas com a alimentação vegetal; assim, o polvo, assemelhado à montanha cujas torrentes são como tentáculos, e, pelo mesmo motivo, ao sol com seus raios; e as enguias, lacustres e marinhas, que são motivo de uma proibição alimentar tão severa que às vezes o só olhar para elas provoca vômito.

Como Firth, pode-se concluir que em Tikopia o animal não é concebido nem como um emblema nem como um ancestral nem como um parente. O respeito e as proibições que cercam certos animais se explicam, de modo complexo, por estas três idéias: o grupo se origina de um ancestral; o deus se encarna num

animal; e existiu nos tempos míticos uma relação de aliança entre o ancestral e o deus. O respeito para com o animal lhe advém indiretamente.

Por outro lado, as atitudes para com as plantas e animais se opõem entre si. Há rituais agrícolas, mas nenhum rito de pesca ou de caça. Os *atuas* se manifestam aos homens sob forma animal, nunca sob forma vegetal. As proibições alimentares, quando existem, referem-se aos animais, não aos vegetais. A relação dos deuses com as espécies vegetais é simbólica, sua relação com as espécies animais é real; no caso dos vegetais, a relação se estabelece ao nível da espécie, enquanto que uma espécie animal nunca é *atua,* mas apenas tal animal, em tais circunstâncias particulares. Enfim, as plantas "marcadas" por comportamentos diferenciais são sempre comestíveis; no caso dos animais, porém, acontece o contrário. Reencontrando uma fórmula de Boas, quase palavra por palavra, Firth tira, num rápido confronto dos fatos de Tikopia com o conjunto das observações da Polinésia, a lição de que o totemismo não constitui um fenômeno *sui generis,* mas um caso particular, no quadro geral das relações entre o homem e os elementos de seu meio natural (p. 398).

4

Os fatos documentados entre os Maori, mais distantes da concepção clássica do totemismo, se ligam tão diretamente aos evocados em Tikopia que reforçam ainda mais a demonstração. Se certos lagartos são respeitados como guardiães de grutas funerárias e de árvores onde capturam pássaros com o auxílio de armadilhas, é porque o lagarto representa o deus Whiro, que é a doença e a morte personificadas. Certamente existe um laço de descendência entre os deuses e os elementos ou seres naturais: da união do rochedo e da água nasceram todas as variedades de areia, de pedregulhos, de rochas areníticas e os outros minerais: nefrita, sílex, lava, escória, e também os insetos, os lagartos e os vermes. Os deuses e deusas Tane-nui-a-Rangui e Kahu-parauri geraram todos os pássaros e todos os frutos da floresta; Rongo é o ancestral das plantas cultivadas, Tangaroa, dos peixes, Haumia, das plantas selvagens (Best).

> "Para os Maori o universo inteiro se desdobra à maneira de uma gigantesca parentela, onde o céu e a terra representam os primeiros ancestrais de todos os seres e de todas as coisas: o mar, a areia das margens, os bosques, os pássaros, os homens. Dir-se-ia que o indígena não se sente à vontade, se não pode — e não deseja nos mínimos detalhes — delinear os laços de parentesco que o unem aos peixes do oceano ou ao viajante ao qual oferece hospedagem. É com verdadeira paixão que o Maori nobre perscruta as genealogias, comparando-as com a dos convidados, procurando descobrir ancestrais comuns e discriminando bem as linhas mais velhas e as mais recentes. Cita-se o exemplo do indivíduo cuja memória conservava, em boa ordem, genealogias que incluíam até 1 400 pessoas" (Prytz-Johansen, p. 9).

A Nova Zelândia nunca foi citada como fonte de exemplos típicos de totemismo. Mas ela constitui um caso limite, que permite distinguir em estado puro categorias mutuamente exclusivas, cujas hipóteses totêmicas eram obrigadas a afirmar a compatibilidade. A razão é que os animais, os vegetais e os minerais são verdadeiramente concebidos como ancestrais pelos Maori, e não podem desempenhar o papel de totens. Como nos mitos "evolucionistas" de Samoa, uma série, formada de elementos dependentes das três grandes ordens naturais, é concebida em continuidade sob o duplo ponto de vista: genético e diacrônico. Ora, se seres ou elementos naturais estão em relação de ancestrais e de descendentes, uns em relação aos outros e, todos juntos, em relação aos homens, cada um deles torna-se incapaz de desempenhar sozinho o papel de ancestral frente a um grupo humano determinado. Para empregar uma terminologia moderna, o totemismo, onde os clãs se consideram todos originados de espécies diferentes, deve ser por isso plurigenista (ao passo que o pensamento polinésio é monogenista). Mas este plurigenismo oferece, ele mesmo, um caráter muito particular, uma vez que, como em certos jogos de cartas, o totemismo espalha sobre a mesa todas as cartas no início do jogo: não tem mais nada a dizer para ilustrar as etapas da transição entre o ancestral animal ou vegetal e seu descendente humano. De um a outro, a passagem é, pois, concebida necessariamente como descontínua (sendo, além disso, simultâneas todas as passagens do mesmo tipo): verdadeiras mudanças de "ponto de vista", excluída toda contigüidade sensível entre o estado inicial e o final. Tão distanciadas quanto possível do modelo evocado pelas gêneses naturais, as gêneses totêmicas limitam-se a aplicações, projeções ou dissociações: consistem em relações metafóricas, cuja análise pertence mais a uma "etno-logia" que a uma "etno-biologia": dizer que o clã *A* "descende" do urso e que o clã *B* "descende" da água nada mais é que uma maneira concreta e abreviada de colocar o relacionamento entre *A* e *B* como análogo a um relacionamento entre as espécies.

Da mesma maneira que ajuda a esclarecer a confusão entre as noções de gênese e de sistema, a etnografia maori permite desfazer uma outra confusão (que procede da mesma ilusão totêmica) entre a noção de totem e a de mana. Os Maori definem cada ser ou tipo de ser pela sua "natureza" ou "norma", *tika*, e pela sua função particular, seu comportamento distintivo, *tikanga*. Concebidas assim sob um aspecto diferencial, as coisas e os seres se distinguem pelo *tupu*, que lhes advém de dentro, e cuja idéia se opõe àquela do *mana*, que lhes advém de fora, e que constitui antes um princípio de indistinção e de confusão:

> "O sentido de *mana* tem muito em comum com o sentido de *tupu*, mas diferem totalmente em um ponto significativo. Os dois termos evocam o desdobramento, a atividade e a vida; mas, enquanto *tupu* é a expressão da natureza das coisas e dos seres humanos a desabrochar, *mana* exprime uma participação, uma forma ativa de acompanhamento que, por natureza, jamais

está ligada de forma indissociável a uma coisa ou ser humano singular" (Prytz-Johansen, p. 85).

Ora, os costumes relativos aos tabus *(tapu,* é preciso não confundi-lo com *tupu)* situam igualmente no plano de uma descontinuidade que não autoriza o tipo de amálgama (comumente tentado por Durkheim e sua escola) entre as noções de mana, de totem e de tabu:

> "O que faz dos costumes *tapu* uma instituição é... um profundo respeito pela vida, um pasmar, em que predomina ora a honra, ora o medo. Este pasmar não é causado pela vida em geral, mas pela vida em suas várias manifestações e nem mesmo a todas: somente à vida fechada no círculo do grupo de parentesco, estendida aos jardins, às florestas, e aos locais de pesca, e que encontra sua mais alta expressão na pessoa do chefe, bem como nas suas riquezas e seus lugares sagrados" (Prytz-Johansen, p. 198).

CAPÍTULO II

O nominalismo australiano

1

Em 1920, Van Gennep constatou quarenta e uma teorias diferentes do totemismo, das quais, sem dúvida alguma, as mais importantes e as mais recentes foram edificadas tendo por base os fatos australianos. Não é pois surpreendente que seja a partir dos mesmos fatos que o eminente especialista contemporâneo A. P. Elkin, da Austrália, tentou retomar o problema, inspirando-se ao mesmo tempo num método empírico e descritivo e nos quadros analíticos definidos alguns anos antes por Radcliffe-Brown.

Elkin segue tão de perto a realidade etnográfica que se torna indispensável relembrar primeiro certos dados elementares sem os quais seria impossível seguir sua exposição.

Várias medidas da radiatividade residual do carbono 14 já permitem fazer remontar a entrada do homem na Austrália para além do VIII milênio. Hoje não se admite mais que durante este enorme lapso de tempo os indígenas australianos tenham se mantido completamente isolados do mundo exterior: pelo menos no litoral norte, os contatos e as trocas com a Nova Guiné devem ter sido numerosos (quer diretamente, quer pelas ilhas do estreito de Torres), e com a Indonésia meridional. Contudo, é provável que, relativamente falando, as sociedades australianas, tenham evoluído no seu conjunto, como sistema fechado, para um grau bem mais elevado que outras sociedades em outras partes do mundo. Assim se explicam os numerosos traços que têm em comum, sobretudo no campo da religião e da organização social, e a distribuição comumente característica de modalidades que se originam de um mesmo tipo.

Todas as sociedades ditas "sem classes" (isto é, sem metades, seções ou subseções) ocupam uma posição periférica no litoral da Terra de Dampier, da Terra de Arnhem, do golfo de Carpentária, da península do cabo York, da Nova Gales do Sul, de Victoria e da grande baía australiana. Poder-se-ia explicar esta distribuição ou porque estas formas fossem as mais arcaicas e teriam subsistido ao estado de vestígio na periferia do continente, ou — o que é mais provável — como um resultado da desagregação marginal dos sistemas de classes.

As sociedades de metades matrilineares (sem seções nem subseções) têm uma distribuição meridional; ocupam maciçamente o sudeste (sul de Queensland,

Nova Gales do Sul, Victoria e o leste da província meridional); e também uma pequena zona costeira a sudoeste da província ocidental.

As sociedades de metades patrilineares (com seções ou subseções) situam-se na região norte do continente desde a Terra de Dampier até a península do cabo York.

Encontramos enfim as organizações de quatro seções, a noroeste (na região dos desertos e até a costa ocidental) e a nordeste (Queensland), de ambos os lados da região central que é ocupada pelas organizações de oito subseções (desde a Terra de Arnhem, e da península do cabo York até a região do lago Eyre, ao sul).

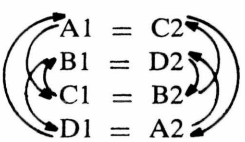
Lembremos rapidamente em que consistem estas organizações de "classes matrimoniais". Isto é necessário apenas para as metades, já que estas se definem pela simples regra de que um indivíduo que pertence a uma metade (por descendência patrilinear ou matrilinear, uma vez que os dois casos se encontram na Austrália), deve obrigatoriamente tomar seu cônjuge na outra metade.

Imaginemos agora dois grupos residindo em territórios distintos, fiéis, cada um por sua própria conta, à regra da exogamia das metades, e admitamos (uma vez que é o caso mais freqüente, mas cuja hipótese inversa daria um resultado simétrico) que a descendência seja matrilinear. Para se unir, estes dois grupos decidem que seus respectivos membros só podem tomar seu cônjuge no outro grupo e que a mulher e as crianças residirão com o pai. Chamemos Durand e Dupont às duas metades matrilineares e Paris e Lyon, a dois grupos locais. A regra de casamento e de descendência será:

Durand de Paris = Dupont de Lyon
Durand de Lyon = Dupont de Paris

que se lê: se um homem Durand de Paris se casa com uma mulher Dupont de Lyon, as crianças serão Dupont (como sua mãe) e de Paris (como seu pai). É a isto que chamamos sistema de quatro seções, ou de tipo kariera, do nome de uma tribo da Austrália ocidental.

Passa-se a um sistema de oito subseções fazendo o mesmo raciocínio, mas a partir de quatro grupos locais em vez de dois. Utilizando uma notação simbólica onde as letras representam os grupos locais patrilineares, e os algarismos as metades matrilineares, e onde, qualquer que seja o sentido da leitura (da esquerda para a direita ou da direita para a esquerda), o primeiro binômio representa o pai, o segundo, a mãe, com a flecha ligando o binômio da mãe ao das crianças (sistema dito aranda), obteremos o diagrama:



A razão de ser destas regras foi bem exposta por Van Gennep:

"... A exogamia tem por conseqüência e provavelmente por objetivo ligar entre si certas sociedades especiais que sem isto normalmente não entrariam em um contato maior do que os pedreiros de Rouen e os cabeleireiros de Marselha. Estudando deste ponto de vista os quadros matrimoniais... constatamos que o elemento positivo da exogamia é também socialmente tão forte quanto seu elemento negativo, mas que aí, como em todos os códigos, só especificamos o que é proibido... A instituição, sob estes dois aspectos indissolúveis, serve pois para reforçar a coesão, não tanto dos membros do clã entre si, como também dos diversos clãs frente à sociedade em geral. É estabelecido um cruzamento matrimonial de geração em geração, tanto mais complicado porque a tribo, unidade política, existe há mais tempo e se dividiu em um maior número de frações, cruzamento e mistura alternativa da qual a exogamia assegura a regularidade e o retorno periódico" (Van Gennep, p. 351).

Esta interpretação, que é também a nossa (cf. *Les Structures élémentaires de la parenté),* parece-nos, ainda agora, preferível à que Radcliffe-Brown sustentou até nos seus últimos escritos e que consiste em deduzir de uma dupla dicotomia os sistemas de quatro seções: a das metades matrilineares (que não oferece objeções) e a das linhas masculinas em gerações alternadas, nomeadas ou não nomeadas. Com efeito, acontece freqüentemente na Austrália que as linhagens de homens são divididas em duas categorias, compreendendo: uma, as gerações de número par, outra, as gerações de número ímpar, contando-se a partir da geração "Ego". Assim, um indivíduo macho será incluído na mesma categoria que seu avô e neto, ao passo que o pai e os filhos pertencerão a outra categoria. Mas será impossível interpretar esta classificação, a menos que vejamos aí uma conseqüência, direta ou indireta, resultando do jogo de regras de casamento e de descendência já complexas. Logicamente não podemos torná-los um fenômeno primeiro. Pelo contrário, toda sociedade ordenada, qualquer que seja sua organização e seu grau de complexidade, deve definir-se, de uma ou de outra maneira, em termos de residência; é, pois, legítimo recorrer a uma regra particular de residência como a um princípio estrutural.

Em segundo lugar, a interpretação baseada numa dialética da residência e da filiação tem a imensa vantagem de permitir a integração dos clássicos sistemas australianos — kariera e aranda — numa tipologia geral que não deixa fora nenhum sistema dito irregular. Se é inútil insistir aqui sobre este segundo aspecto, é porque esta tipologia geral se funda exclusivamente nos caracteres sociológicos e deixa de lado as crenças e costumes totêmicos: estes ocupam um lugar secundário entre os Kariera e, mesmo que não se possa dizer a mesma coisa dos Aranda, suas crenças e costumes totêmicos, por importantes que sejam, se manifestam num plano inteiramente distinto daquele das regras matrimoniais sobre as quais não parecem influenciar.

2

A originalidade da tentativa de Elkin consiste precisamente em retomar o estudo das sociedades australianas sob o ponto de vista do totemismo. Propõe três critérios para definir um sistema totêmico: *a forma,* ou maneira pela qual os totens são distribuídos entre os indivíduos e os grupos (em função do sexo ou da filiação a um clã, a uma metade, etc.); *a significação,* segundo o papel desempenhado pelo totem frente ao indivíduo (como assistente, guardião, companheiro ou símbolo do grupo cultual); *a função,* que corresponde ao papel desempenhado pelo sistema totêmico no grupo (regulamentação dos casamentos, sanções sociais e morais, filosofia, etc.).

Além disso, Elkin privilegiou duas formas de totemismo. O totemismo "individual", encontrado sobretudo no sudeste da Austrália. Ele implica numa relação entre o feiticeiro e esta ou aquela espécie animal, geralmente répteis. O animal presta sua assistência ao feiticeiro, de um lado, na qualidade de agente benéfico ou maléfico, de outro, como mensageiro ou espião. Conhecemos casos em que o feiticeiro exibe um animal domado, como prova de seu poder. Esta forma de totemismo foi observada na Nova Gales do Sul entre os Kamilaroi e os Kurnai, e encontramo-la no Território do Norte, até a Terra de Dampier, sob a forma de crença em serpentes míticas que vivem no interior do corpo dos feiticeiros. A identidade postulada entre o totem e o homem traz consigo uma proibição alimentar, uma vez que consumir o animal equivaleria a um autocanibalismo. Mais precisamente, a espécie zoológica aparece como um termo mediador entre a alma da espécie e a alma do feiticeiro.

O totemismo "sexual" existe desde a região do lago Eyre, até a costa da Nova Gales do Sul e de Victoria. Os Dieri colocam os sexos em relação com duas plantas. Às vezes, também "pássaros" são invocados: morcego e coruja (Dieri); morcego e pica-pau (Worimi); corruíra *(emu-wren)* e toutinegra *(superb warbler)* (Kurnai); corruíra e morcego (Yuin). Em todas estas tribos os totens citados servem de emblema a um grupo sexual. Se um totem masculino ou feminino é ferido por um representante de outro sexo, todo o grupo sexual se sente insultado e segue-se uma luta entre homens e mulheres. Esta função emblemática repousa na crença de que cada grupo sexual forma uma comunidade viva com a espécie animal. Como dizem os Wotjobaluk: "A vida de um morcego é uma vida de homem". Não se sabe bem como os indígenas interpretavam esta afinidade: crença na reencarnação de cada sexo sob a forma animal correspondente, ou numa relação de amizade ou de fraternidade, ou ainda por mitos onde figuravam ancestrais trazendo nomes de animais.

Com raras exceções, apenas encontradas no litoral da Nova Gales do Sul e de Victoria, o totemismo sexual aparece associado a metades matrilineares. Donde a hipótese de que o totemismo sexual poderia corresponder a um desejo de "marcar" mais fortemente o grupo feminino: entre os Kurnai as mulheres constrangiam os homens, reservados demais para lhes propor casamento, matando um totem masculino: resultava então uma luta a que só o contrato de casamento

podia pôr fim. Entretanto, Roheim encontrou o totemismo sexual ao longo do rio Finke, entre alguns Aranda do noroeste e entre alguns Aluridja. Ora, os Aranda têm metades patrilineares de caráter cerimonial, dissociadas ao mesmo tempo dos cultos totêmicos locais, e de um totemismo de forma "concepcional", ao qual voltaremos. Contudo, outros costumes ou instituições se assemelham aos dos Kurnai. Também entre os Aranda as mulheres têm às vezes a iniciativa: normalmente para definir o totem de seu filho, anunciando ela mesma o lugar da concepção; e, por ocasião de danças cerimoniais especificamente femininas e de inspiração erótica. Enfim, ao menos em certos grupos aranda, o totem maternal é respeitado do mesmo modo que o do sujeito (Ego).

3

O grande problema do totemismo australiano é o da sua relação com as regras de casamento. Vimos que estas colocam em jogo — nas suas formas mais simples — divisões e subdivisões do grupo em metades, seções e subseções. Nada mais tentador que interpretar esta série segundo a ordem "natural": 2, 4, 8. As seções resultariam então de um desdobramento das metades, e as subseções, de um desdobramento das seções. Mas que papel cabe nesta gênese às estruturas propriamente totêmicas? E, em termos mais gerais, que relações existem nas sociedades australianas entre a organização social e a religião?

Em relação a isto, os Aranda setentrionais têm há muito tempo atraído as atenções, pois, embora possuam grupos totêmicos, grupos locais e classes matrimoniais, não existe entre eles nenhuma relação clara entre os três tipos de estruturas que parecem situar-se em planos diferentes, funcionando cada uma de maneira independente. Em compensação, na fronteira do Kimberley oriental e do Território do Norte, constatamos uma junção das estruturas sociais e das estruturas religiosas, mas, por este motivo, as primeiras deixam de assegurar a regulamentação dos casamentos. Então, tudo se passa como se:

> "as subseções, seções e metades... [fossem] formas de totemismo, [um meio de definir] as relações do homem [não com a sociedade, mas] com a natureza..." (Elkin [2], p. 66).

Com efeito, nesta região, não é na filiação ao grupo, mas na relação de parentesco que nos baseamos para permitir ou proibir o casamento.

Não vale o mesmo para certas sociedades de subseções? Na parte oriental da Terra de Arnhem, as subseções possuem totens distintos, isto é, as regras de casamento e as afiliações totêmicas coincidem. Entre os Mungarai e os Yungman do Território do Norte e do Kimberley, onde os totens são associados a certos lugares específicos e não a grupos sociais, as coisas vêm a dar no mesmo, graças à engenhosa teoria de que os espíritos fetais sempre se preocupam em fazer morada no ventre de uma mulher da subseção desejada, para que a coincidência teórica entre totem e subseção seja respeitada.

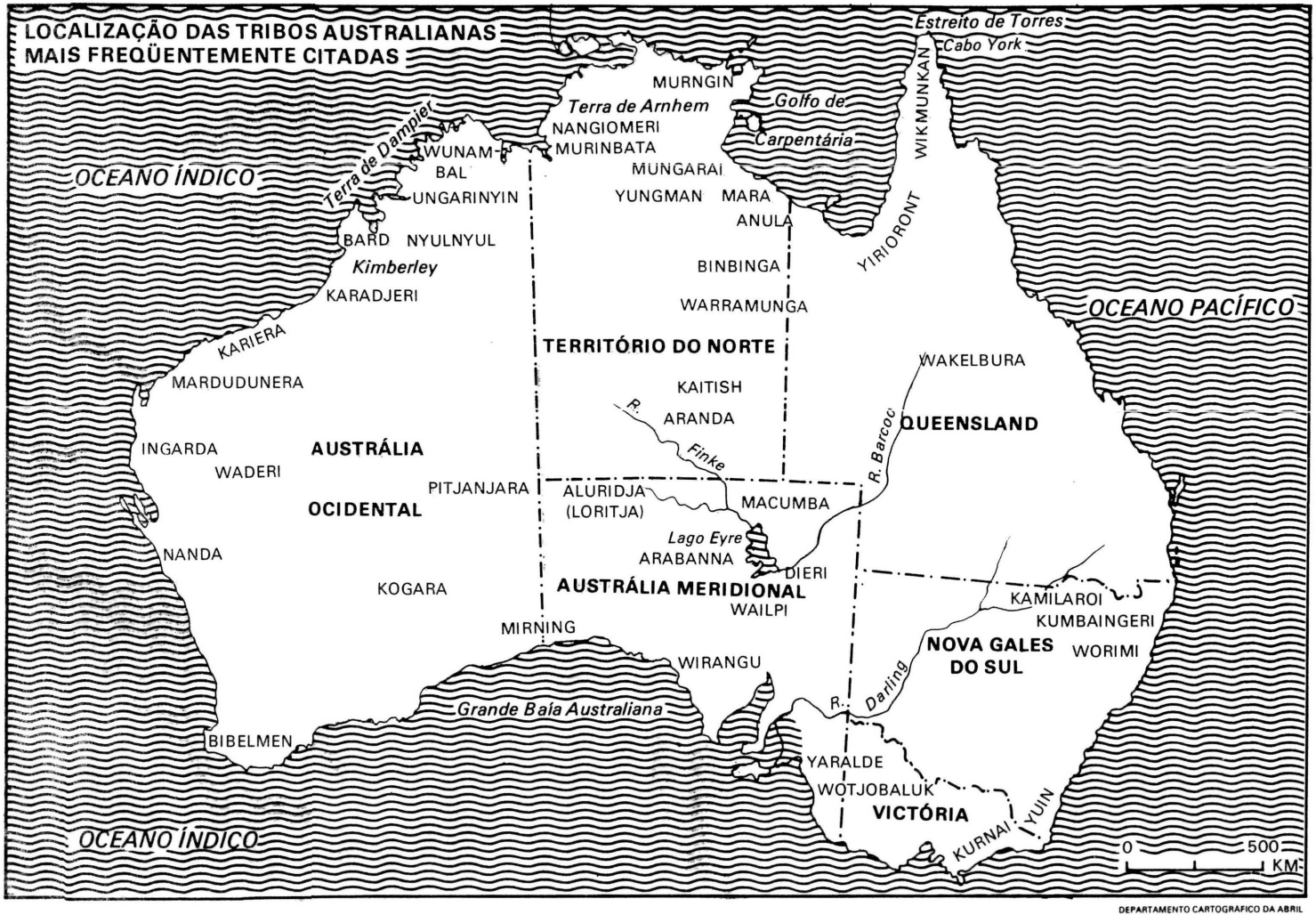
É completamente diferente entre os Kaitish, os Aranda setentrionais e os Loritja de noroeste. Seu totemismo é "concepcional", isto é, o totem atribuído a cada criança não é mais o de seu pai ou de sua mãe ou ainda de seu avô, mas o animal, planta ou fenômeno natural, associado pelos mitos à localidade na qual (ou perto da qual) a mãe sentiu o início de sua gravidez. Provavelmente esta regra, aparentemente arbitrária, é freqüentemente corrigida, graças ao cuidado empregado pelos espíritos fetais em escolher mulheres que sejam da mesma subseção da mãe do ancestral totêmico. Continua válido, como Spencer e Gillen explicaram outrora, que uma criança aranda não pertence necessariamente nem ao grupo totêmico de seu pai nem ao de sua mãe, e que, conforme o acaso do lugar em que a futura mãe tomou consciência de seu estado, as crianças originadas dos mesmos pais podem pertencer a totens diferentes.

Por conseguinte, a existência de subseções não permite identificar sociedades outrora assimiladas em função deste critério. Às vezes, as subseções se confundem com os grupos totêmicos, sem assegurar a regulamentação dos casamentos, deixados à determinação do grau de parentesco. Às vezes, as subseções funcionam como classes matrimoniais, mas assim não têm mais relacionamento direto com as afiliações totêmicas.

Encontra-se a mesma incerteza no caso das sociedades de seções. Ora o totemismo é igualmente secional, ora numerosos clãs totêmicos são repartidos em quatro grupos, correspondendo a quatro seções. Como um sistema secional determina para as crianças uma seção que difere da de um e outro dos pais (de fato, a seção se alterna com a da mãe no seio da mesma metade, modo de transmissão ao qual damos o nome de descendência matrilinear indireta), as crianças vêm a ter totens que diferem necessariamente dos totens dos pais.

As sociedades de metades, sem seções nem subseções, têm uma distribuição periférica. No noroeste australiano estas metades são nomeadas segundo duas espécies de cangurus; no sudoeste, segundo dois pássaros: cacatua branca e gralha, ou falcão e gralha; no leste, segundo duas variedades de cacatua, branca e preta respectivamente, etc.

Este dualismo estende-se a toda a natureza, pois, ao menos teoricamente, todos os seres e todas as manifestações são repartidos entre as duas metades: tendência já latente entre os Aranda, porque seus totens enumerados, ultrapassando de muito a quatrocentos, são reagrupados em umas sessenta categorias. As metades não são necessariamente exogâmicas, contanto que sejam respeitadas as regras de exogamia totêmica local e de parentesco. Enfim, as metades podem existir sozinhas, como é o caso nas sociedades periféricas, ou acompanhadas de seções, de subseções, ou destas duas formas. Assim, as tribos da região de Laverton têm seções, mas não têm metades nem subseções; na Terra de Arnhem notamos tribos de metades e de subseções, mas sem seções. Enfim, os Nangiomeri têm somente subseções, sem metades nem seções. Parece pois que as metades não surgem de uma série genética, fazendo delas uma condição necessária das seções (como estas, por sua vez, seriam a condição das subseções); que sua função não seja, necessária e automaticamente, a de regulamentar os casamentos;



DEPARTAMENTO CARTOGRÁFICO DA ABRIL

e que seu caráter mais constante esteja em relação com o totemismo pela bipartição do universo em duas categorias.

4

Consideremos agora a forma de totemismo que Elkin chama "totemismo de clã". Os clãs australianos podem ser patrilineares ou matrilineares ou ainda "concepcionais", isto é, agrupando todos os indivíduos supostamente concebidos no mesmo lugar. Qualquer que seja o tipo do qual dependem os clãs, estes são normalmente totêmicos, isto é, seus membros observam proibições alimentares com relação a um ou a vários totens e têm o privilégio ou a obrigação de celebrar ritos para garantir a multiplicação da espécie totêmica. A relação que une os membros do clã a seus totens é definida, segundo as tribos, como genealógica (sendo o totem o ancestral do clã), ou local (quando uma horda é ligada a seus totens por intermédio de seu território, onde se encontram os sítios totêmicos, lugares nos quais se imagina que residem os espíritos, saídos do corpo do ancestral mítico). A relação para com o totem pode mesmo ser simplesmente mítica, como no caso das organizações de seções onde, no interior de sua metade matrilinear, um homem pertence à mesma seção que o pai de seu pai, e possui os mesmos totens que ele.

Os clãs matrilineares predominam na Austrália oriental, em Queensland, na Nova Gales do Sul, na parte ocidental de Victoria e também numa pequena região a sudoeste da Austrália ocidental. Com efeito, da pretensa ignorância do papel do pai na concepção (que é mais provavelmente uma negação), resulta que a criança recebe de sua mãe uma carne e um sangue continuamente perpetuados em linha feminina. Dizem então que os membros de um mesmo clã formam "uma só carne" e, nos idiomas do leste da Austrália meridional, o mesmo termo que designa a carne, designa também o totem. Desta identificação carnal do clã e do totem decorrem, ao mesmo tempo, a regra da exogamia de clã, no plano social, e as proibições alimentares, no plano religioso; o semelhante não deve confundir-se com o semelhante, seja por alimentação ou por cópula.

Em tais sistemas, cada clã possui geralmente um totem principal e um número muito elevado de totens secundários e terciários, organizados em ordem decrescente. Enfim, todos os seres, coisas e fenômenos naturais são englobados num verdadeiro sistema. A estrutura do universo reproduz a estrutura da sociedade.

Encontramos os clãs de tipo patrilinear na Austrália ocidental, no Território do Norte, na península do cabo York e, na costa, nas fronteiras da Nova Gales do Sul e de Queensland. Estes clãs são totêmicos como os clãs matrilineares, mas, diferentemente destes últimos, cada um se confunde com uma horda local patrilinear, estabelecendo assim o laço espiritual com o totem, não mais carnalmente, mas localmente, por intermédio dos sítios totêmicos situados no território da horda. Duas conseqüências decorrem desta situação: ou a transmissão se faz também em linha paterna, ou esta transmissão é de tipo "concepcional".

No primeiro caso o totemismo patrilinear não acrescenta nada à exogamia local. Religião e estrutura social estão numa relação harmônica: do ponto de vista do *status* dos indivíduos, elas se correspondem. No caso dos clãs matrilineares, constatamos o inverso, pois, sendo a residência sempre patrilocal na Austrália, a relação entre regra de descendência e regra de residência era então desarmônica, organizando seus respectivos efeitos para definir um *status* individual que nunca é exatamente o de um ou de outro dos pais. [5] Por outro lado, não existe uma relação entre o totemismo e a teoria indígena da procriação. A filiação ao mesmo totem exprime somente um fenômeno local: a solidariedade da horda.

Quando a determinação do totem se faz pelo método concepcional (quer se trate, como entre os Aranda, do sítio da concepção, quer, como no oeste da Austrália meridional, do lugar de nascimento, a situação se complica: sendo a residência, também nesse caso, patrilocal, a concepção e o nascimento têm todas as chances de se efetuar no território da horda paterna, mantendo assim, na regra de transmissão dos totens, um caráter patrilinear indireto. No entanto, podem ocorrer exceções, sobretudo quando as famílias se deslocam, e, em tais sociedades, é apenas provável que o totem das crianças permaneça incluído no número dos da horda paterna. Quer se trate de uma conseqüência, quer de um fenômeno concomitante, não encontramos nenhuma regra de exogamia totêmica entre os Aranda (ao menos entre os do norte). Estes abandonam a regulamentação da exogamia nas relações de parentesco ou no sistema das subseções, as quais são inteiramente independentes dos clãs totêmicos. [6]

É evidente que, de maneira correlativa, as proibições alimentares sejam flexíveis e mesmo, às vezes, inexistentes (como entre os Yaralde) nas sociedades de clãs patrilineares, ao passo que as formas estritas parecem estar sempre associadas aos clãs matrilineares.

Contentar-nos-emos em citar de memória uma última forma de totemismo descrita por Elkin: o totemismo "de sonho" *(dream totemism)* encontrado no noroeste entre os Karadjeri e em duas regiões do oeste da Austrália meridional entre os Dieri, Macumba e Loritja. O totem "de sonho" pode ser revelado à futura mãe quando ela sente os primeiros sintomas de sua gravidez, às vezes após a ingestão de uma carne que lhe parece de essência sobrenatural porque é gordurosa demais. O totem "sonhado" permanece distinto do totem "cultural", determinado pelo lugar de nascimento da criança.

Depois de uma longa análise, retomada e completada por outros trabalhos e que aqui só resumimos e comentamos brevemente, Elkin conclui que existem na Austrália formas heterogêneas de totemismo. Estas podem se acumular: assim,

[5] Os termos *harmônico* e *desarmônico* foram definidos, e suas implicações estudadas, em *Les Structures élémentaires de la parenté*.

[6] Sobre este ponto, contestam-se hoje as observações de Spencer e Gillen. Voltaremos a *isto* numa outra obra. Contentemo-nos em notar aqui que mesmo na interpretação moderna (Elkin [3]), as instituições aranda permanecem marcadas diferencialmente em relação com as de seus vizinhos do norte e do sul.

os Dieri, que vivem no noroeste da Austrália meridional, possuem simultaneamente um totemismo de metade, um totemismo sexual, um totemismo de clã matrilinear e um totemismo cultual ligado à residência patrilocal. Além disso, entre estes indígenas, o totem cultual do irmão da mãe é respeitado pelo filho da irmã, como também o de seu pai (o único que ele mesmo transmitirá a seus filhos). No norte de Kimberley encontramos, associados, totemismos de metade, de horda patrilinear local e de sonho. Os Aranda do sul têm cultos totêmicos patrilineares (que se confundem com os totens de sonho) e cultos totêmicos herdados do irmão da mãe, enquanto que, entre os outros Aranda, encontramos um totemismo concepcional individual, associado ao respeito ao totem materno.

Convém, pois, distinguir "espécies" irredutíveis: o totemismo individual; o totemismo social, no seio do qual distinguiremos, como tantas variedades, os totemismos sexual, de metade, de seção, de subseção e de clã (quer patrilinear, quer matrilinear); o totemismo cultual, de essência religiosa, que comporta duas variedades: uma patrilinear, outra concepcional; e finalmente, o totemismo de sonho, que pode ser social ou individual.

5

Como se vê, a tentativa de Elkin principia como uma sã reação contra as associações imprudentes ou impudentes às que os técnicos do totemismo recorreram para construí-lo sob forma de instituição única e presente num grande número de sociedades. Não há dúvida alguma de que o imenso esforço de investigação empreendido pelos antropólogos australianos, seguindo Radcliffe-Brown, e especialmente por Elkin, permanece como a base indispensável de toda nova interpretação dos fatos australianos. Sem faltar com a admiração à qual tem direito uma das mais fecundas escolas antropológicas contemporâneas, e a seu ilustre chefe, podemos perguntar-nos se este, no plano teórico assim como no metodológico, não se deixou aprisionar num dilema que de modo algum era sem solução.

Ainda que seu estudo se apresente sob uma forma objetiva e empírica, parece que Elkin busca reconstruir sobre o terreno devastado pela crítica americana. Sua atitude frente a Radcliffe-Brown é mais equívoca. Como veremos mais adiante, Radcliffe-Brown se pronunciou sobre o totemismo em 1929 em termos tão negativos como os de Boas; insistiu mais, entretanto, nos fatos australianos, propondo distinções que praticamente são as mesmas que as retomadas por Elkin. Mas, enquanto Radcliffe-Brown utilizava estas distinções para fazer estourar, se assim podemos dizer, a noção de totemismo, Elkin toma outro rumo: a partir da diversidade das formas australianas de totemismo, ele não conclui, após Tylor, Boas e após o próprio Radcliffe-Brown, que a noção de totemismo é inconsistente e que uma revisão atenta dos fatos levaria a dissolvê-la. Limita-se a contestar sua unidade, como se acreditasse que poderia salvar a realidade do totemismo, reduzindo-o a uma multiplicidade de formas heterogêneas. Para ele não

há mais *totemismo,* mas *totemismos,* cada um deles subsistindo como entidade irredutível. Em lugar de contribuir para destruir a Hidra (e num terreno em que esta ação foi decisiva em razão do papel desempenhado pelos fatos australianos na elaboração das teorias totêmicas), Elkin a corta em pedaços e faz as pazes com eles. Mas é a noção mesma do totemismo que é ilusória e não somente a sua unidade. Em outras palavras, Elkin crê poder *reificar* o totemismo apenas *atomizando-o.* Parodiando a fórmula cartesiana, poderíamos dizer que ele divide a dificuldade *sob o pretexto* de melhor resolvê-la.

A tentativa seria inofensiva e poderia ser simplesmente classificada como a 42.ª, a 43.ª ou a 44.ª teoria do totemismo se — ao contrário da maioria de seus predecessores — seu autor não fosse um grande etnógrafo de campo. Em semelhante caso, a teoria corre o risco de ricochetear na realidade empírica e desagregá-la pelo choque. E foi o que aconteceu: poderíamos preservar a homogeneidade e a regularidade dos fatos australianos (que explicam seu lugar eminente na reflexão antropológica), mas sob a condição de renunciar ao totemismo como a um modo sintético de sua realidade; ou então mantendo — mesmo na pluralidade — o totemismo como série real, expor-nos-íamos a que os fatos mesmos fossem contaminados por este pluralismo. Em vez de deixar estourar a doutrina para melhor respeitar os fatos, Elkin dissocia-os para que a doutrina seja preservada. Mas, querendo conservar a todo custo uma realidade para o totemismo, ele arrisca a reduzir a etnografia australiana a uma coleção de fatos heterogêneos, entre os quais se torna impossível restabelecer uma continuidade.

Em que estado, portanto, Elkin encontrou a etnografia australiana? Sem dúvida alguma ela estava prestes a sucumbir às devastações do espírito de sistematização. Era por demais tentador, já o dissemos, considerar somente as formas que pareciam mais bem organizadas, dispô-las em ordem de complexidade crescente, enfim, subestimar resolutamente aqueles aspectos seus que — como o totemismo aranda — eram dificilmente integráveis.

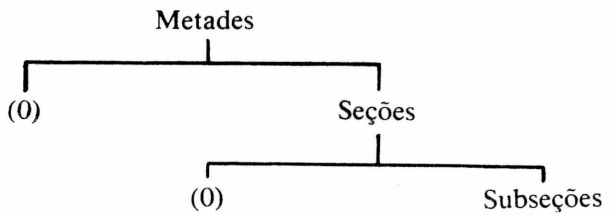
Mas, diante de uma situação desse tipo, podemos reagir de duas maneiras: ou jogando a criança junto com a água do banho, como dizem os ingleses, isto é, abandonando toda esperança de interpretação sistemática, em vez de retomá-la com novos esforços, ou confiando suficientemente nos esboços de ordem já entrevistos para alargar as perspectivas e procurar um ponto de vista mais geral que permita integrar as formas cuja regularidade é adquirida, e aquelas cuja resistência à sistematização se explica talvez, não por características intrínsecas, mas porque as definimos mal, porque as analisamos de forma incompleta ou as examinamos sob um ângulo muito estreito.

O problema é colocado precisamente nesses termos, por ocasião das regras de casamento e dos sistemas de parentesco; num outro trabalho, tentamos formular uma interpretação de conjunto, capaz de explicar, ao mesmo tempo, os sistemas cuja análise teórica já estava feita, e de outros ainda tidos por irregulares ou aberrantes. Mostramos que, *se fosse mudada a concepção que em geral tínhamos das regras de casamento e dos sistemas de parentesco,* seria possível dar uma interpretação coerente do conjunto do fatos desse tipo.

No caso do totemismo, porém, Elkin prefere não pôr a noção novamente em debate (tomando o cuidado de substituir a pretendida "espécie" sociológica por variedades irredutíveis e que, por isso, se tornam espécies) e se resignar a que os fenômenos sejam também submetidos à fragmentação. Pelo contrário, parece que (embora não seja aqui o lugar para demonstrá-lo) [7] teria sido melhor, renovando a tentativa evocada no parágrafo precedente, tratar de descobrir a possibilidade de alargar o campo de interpretação e em seguida ajuntar-lhe dimensões suplementares, na esperança de reconstituir um sistema global, mas dessa vez integrando os fenômenos sociais e *religiosos,* ainda que a noção sintética do totemismo não consiga resistir a esse tratamento.

6

Voltemos à progressão aritmética das classes, porque tudo parte daí. Muitos autores a interpretaram como uma série genética, como já temos lembrado. Na realidade, as coisas não são tão simples, pois as metades não se "transformam" em seções, nem as seções em subseções. O esquema lógico não consiste em três etapas que poderíamos supor sucessivas: 2, 4, 8; é, antes, do tipo:



Em outras palavras: as organizações podem ser constituídas apenas de metades ou de seções ou de subseções ou ainda por duas quaisquer destas formas, excluindo-se a terceira, como Elkin demonstrou. Mas é necessário concluir daí que a razão última de ser destes modos de agrupamento não pode ser encontrada no plano sociológico e que é necessário procurá-la no plano religioso?

Consideremos, em primeiro lugar, o caso mais simples. A teoria das organizações dualistas foi, por muito tempo, vítima de uma grande confusão entre os sistemas de metades, empiricamente dados e observáveis ao nível de instituição, e o esquema dualista sempre implicado nas organizações de metades, mas que se manifesta também em outro lugar sob formas desigualmente objetivadas, e que poderia mesmo ser universal. Ora, este esquema dualista está subjacente não só nos sistemas de metades mas também nas seções e nas subseções; e se manifesta já no fato de as seções e subseções serem sempre múltiplos de 2. É pois um falso problema perguntar-se se as organizações de metades precederam

[7] A questão será discutida em outra obra.

necessariamente no tempo às formas mais complexas. Isto foi possível onde o esquema já se concretizou em instituições; mas o esquema dualista pôde tomar também imediatamente no plano institucional uma forma mais desenvolvida. É pois concebível que, conforme as circunstâncias, a forma simples nasça por reabsorção da forma complexa, ou que a tenha precedido no tempo. A primeira hipótese foi favorecida por Boas,[8] mas certamente não corresponde ao único modo possível de gênese, uma vez que nós mesmos vimos uma organização dualista se compor sob nossos olhos, entre os Nambikwara do Brasil central, não por redução de grupos precedentemente mais numerosos, mas por composição de duas unidades sociais simples e anteriormente isoladas.

O dualismo não pode pois ser concebido como uma estrutura social primitiva ou anterior a outras. Ao menos esquematicamente fornece o substrato comum às organizações de metades, de seções e subseções. Contudo, não é certo que o raciocínio possa ser estendido a estes últimos, pois — diferentemente do dualismo — não existe esquema de quatro, nem de oito partes no pensamento dos aborígines australianos *independentemente das instituições concretas* que manifestam estruturas deste tipo. Os autores não citam senão um caso, em toda a Austrália, em que a distribuição em quatro seções (cada uma designada pelo nome de uma espécie diferente de gavião) poderia proceder de uma divisão exaustiva e sistemática em quatro partes. Por outro lado, se as divisões em seções e subseções fossem independentes de sua função sociológica, deveriam ser encontradas em número indeterminado. Dizer que as seções são sempre quatro e as subseções sempre oito seria tautológico, uma vez que seu número faz parte de sua definição; mas é significativo que a sociologia australiana não necessitou criar outros termos para caracterizar os sistemas de troca restrita. Já assinalamos na Austrália organizações de seis classes: são o resultado de sociedades de quatro seções que, pelos freqüentes casamentos entre seus membros, foram levadas a designar duas de suas respectivas seções com o mesmo nome:

SOCIEDADE I		SOCIEDADE II
a	*(c = e)*	*g*
b	*(d = f)*	*h*

É verdade que Radcliffe-Brown mostrou que, para a regulamentação dos casamentos, os Kariera se preocupam menos com pertencerem à seção conveniente, do que com o grau de parentesco. E, entre os Wulamba (anteriormente chamados Murngin) da Terra de Arnhem, as subseções não desempenham papel real na regulamentação do casamento, uma vez que este se dá com a prima cruzada matrilateral, o que corresponderia melhor a um sistema de quatro *seções*.

[8] Cf., mais acima, p. 109 s.

De maneira mais geral, os cônjuges preferidos ou prescritos, embora pertençam normalmente a uma determinada classe (seção ou subseção), não são os únicos a ocupá-la. Daí a idéia de que as seções e subseções não têm como função única, nem mesmo talvez como principal, regulamentar os casamentos: segundo vários autores, entre os quais Elkin, elas constituiriam antes uma espécie de método abreviado para classificar os indivíduos, por ocasião das cerimônias intertribais, em categorias de parentesco que correspondem às necessidades do ritual.

Elas podem provavelmente desempenhar esta função à maneira de um código simplificado e, portanto, mais fácil de utilizar, quando se levantam questões de equivalência entre vários dialetos ou entre várias línguas. Por ser simplificado, em relação aos sistemas de parentesco próprios a cada grupo, este código desconsidera necessariamente as diferenças. Mas, se deve exercer sua função, não pode contradizer também os códigos mais complexos. Reconhecer que cada tribo possui dois códigos para exprimir sua estrutura social — de um lado, o sistema de parentesco e as regras do casamento, de outro, a organização em seções ou subseções — não implica de forma alguma, e até mesmo exclui, que estes códigos sejam destinados, por natureza, a transmitir mensagens diferentes. A mensagem permanece a mesma; somente as circunstâncias e os destinatários podem mudar:

> "As subseções dos Murngin estão baseadas em um sistema de casamento e de descendência e são essencialmente uma estrutura de parentesco. Operam uma generalização a partir da estrutura de parentesco mais ampla, com maior número de parentes, classificando junto grupos de parentes e designando-os por um só termo. Por este método de reagrupamento, os termos de parentesco são reduzidos a oito, desde que o sistema das subseções comporte oito divisões" (Warner, p. 117).

O método é particularmente útil por ocasião das assembléias intertribais:

> "Para as grandes cerimônias as pessoas vêm de várias centenas de quilômetros da redondeza... e suas terminologias de parentesco podem ser completamente diferentes. Mas, se os nomes de seções são praticamente os mesmos, e só há oito, é então relativamente fácil para um indígena descobrir qual é sua relação de subseção com um estrangeiro" (Warner, p. 122).

Mas — como o mostramos em outro lugar — erraríamos ao concluir que:

> "... contrariamente à opinião dos antigos autores, o sistema das seções e das subseções não regulamenta os casamentos... porque é a relação de parentesco entre homem e mulher que, no final das contas, determina com quem se casarão... entre os Murngin, um homem esposa uma mulher *B1* ou *B2* se ele mesmo é *A1* ou *A2* *(ibid.,* pp. 122-123).

Provavelmente. Mas: 1) ele não pode esposar uma outra, e o sistema exprime pois, à sua maneira, a regulamentação dos casamentos ao nível das seções, senão das subseções; 2) mesmo ao nível das subseções, a coincidência se encontra restabelecida entre classe e relação de parentesco, com a única condição de admitir que os dois tipos de casamento sejam praticados alternadamente; 3) "a opinião dos antigos autores" se baseava na consideração de grupos que, se não conceberam o sistema das subseções, com todas as suas implicações sociológicas, ao menos o assimilaram perfeitamente. Não é o caso dos Murngin, que não podem ser colocados no mesmo plano.

Não há, portanto, nenhuma razão, cremos nós, para voltar à concepção tradicional das classes matrimoniais.

Um sistema de quatro seções não pode ser explicado na origem senão como um procedimento de integração sociológica de um duplo dualismo (sem que seja necessário que um seja historicamente anterior ao outro) e, um sistema de oito subseções, como uma reduplicação do mesmo procedimento. Pois, se nada impõe que as organizações de quatro seções foram primeiramente organizações de metades, parece-nos razoável admitir uma relação genética entre organizações de oito subseções e organizações de quatro seções: primeiro porque, se não fosse assim, deveríamos observar organizações dotadas de um número indeterminado de subdivisões; e em seguida, porque, se a dupla dualidade é ainda uma dualidade, a tripla dualidade faz intervir um novo princípio. Este é decifrável nos sistemas de seis classes do tipo Ambrym-Pentecostes. Mas justamente estes sistemas não são encontrados na Austrália, [9] onde os sistemas de oito subseções não podem, pois, resultar senão de uma operação do tipo: 2×4.

Como então interpretar os casos invocados por Elkin, nos quais as subseções parecem puramente totêmicas e sem incidência sobre a regulamentação dos casamentos? Em primeiro lugar, o aproveitamento que ele tira destes exemplos não é absolutamente convincente. Limitemo-nos ao caso dos Murngin. O sistema das subseções entre eles é tão pouco estranho à regulamentação do casamento que tem sido manipulado, de maneira engenhosa e complicada, com o único objetivo de restabelecer a correspondência: instaurando as subseções, os indígenas alteraram seu mecanismo (por introdução de uma regra de casamento opcional, chamada a funcionar uma vez em duas, aproximadamente), de maneira a anular a incidência da divisão em subseções sobre os intercâmbios matrimoniais. A única conclusão que podemos tirar deste exemplo é que, apelando às subseções, os Murngin não procuraram aplicar um método de integração social melhor que aquele que praticavam anteriormente ou fundado sobre princípios diferentes. Mantendo uma estrutura tradicional, eles vestiram-na, se assim se pode dizer, disfarçando-a com trajes tomados de empréstimo às popu-

[9] Sustentou-se o contrário (Lane), mas, embora um sistema do tipo chamado karadjeri pudesse, teoricamente, funcionar com três linhagens somente, nada nos fatos observados sugere uma tripartição efeitiva, desde que Elkin estabeleceu a existência de uma quarta linhagem (Elkin [3]), edição de 1961, pp. 77-79).

lações vizinhas, levados pela admiração que as instituições sociais muito complicadas parecem inspirar aos indígenas australianos.

Conhecemos outros exemplos de empréstimos deste tipo:

> "Outrora os Murinbata tinham somente metades patrilineares. As subseções são de introdução recente, importadas por alguns indígenas excepcionalmente inteligentes e grandes viajantes, que se fizeram instruir em acampamentos estrangeiros até que tivessem aprendido perfeitamente o mecanismo das subseções. Mesmo quando não as compreendemos, estas regras gozam de um prestígio considerável, embora haja reacionários de um e de outro lado. Sem dúvida alguma, o sistema das subseções exerce uma atração irresistível sobre estas tribos... Todavia, devido ao caráter patrilinear do sistema anterior, as subseções foram consignadas desajeitadamente e disso resultou um grande número de casamentos irregulares do ponto de vista formal, conquanto tenham sido respeitadas as relações de parentesco" *(Resumido de Stanner).*

Às vezes, também um sistema imposto de fora permanece incompreensível. T. G. H. Strehlow conta a história de dois Aranda meridionais classificados em subseções diferentes pelos seus vizinhos vindos do norte, embora eles mesmos sempre chamassem um ao outro com o nome de irmão:

> "Os dois homens do sul foram colocados em classes diferentes por estes recém-chegados, porque um deles esposou uma mulher originária de um grupo de oito subseções, e agora o casamento tinha sido "legalizado" nos termos de uma teoria estrangeira. Eles acabaram de dar-me estas explicações formulando severas restrições em relação aos Aranda do norte que tiveram a presunção de tentar impor seu sistema ao velho território do sul, onde os homens experimentaram uma existência ordenada sob o regime de quatro seções, tão longe quanto as lembranças e as tradições podiam remontar: 'o sistema de quatro classes é o melhor dos dois, para nós, gente do sul; não compreendemos nada das oito classes. É um sistema absurdo e que não serve para nada, é apenas bom para estes loucos que são os Aranda do norte; mas *nós* não herdamos de *nossos* ancestrais este costume tolo' " (Strehlow, p. 72).

Suponhamos, pois, que, cada vez que as seções ou subseções foram inventadas, copiadas ou inteligentemente tomadas de empréstimo, sua função foi primeiro sociológica, isto é, elas serviram — e ainda servem com freqüência — para codificar, sob uma forma relativamente simples e aplicável para além dos limites tribais, o sistema de parentesco e o dos intercâmbios matrimonais. Uma vez, porém, estabelecidas, estas instituições, começam a levar uma existência independente: como objeto de curiosidade ou de admiração estética; também, pela sua complexidade, como símbolo de um tipo de civilização mais elevada.

Por várias vezes devem ter sido adotadas, por elas mesmas, pelas populações vizinhas que não compreendiam perfeitamente sua função. Em tais casos, foram ajustadas, de modo aproximativo, às regras sociais preexistentes, ou mesmo nem isso. Seu modo de existência permanece ideológico, os indígenas "brincam" de seções ou de subseções, ou submetem-se a elas, sem saber verdadeiramente servir-se delas. Em outras palavras, e ao contrário do que crê Elkin, *não é porque são totêmicos que tais sistemas devem ser declarados irregulares: é porque são irregulares que só podem ser totêmicos,* fornecendo o totemismo — na falta de organização social — o único plano no qual lhes é possível funcionar em virtude de seu caráter especulativo e gratuito. Ainda o termo "irregular" não tem o mesmo sentido nos dois casos. Elkin invoca estes exemplos para condenar implicitamente todo esforço de tipologia sistemática, que ele tende a substituir por um simples inventário, ou descrição empírica, de modalidades heterogêneas. Mas, para nós, o termo "irregular" não nega a existência de formas regulares; é aplicado somente a formas patológicas, menos freqüentes do que se costuma dizer e cuja realidade — supondo que foi claramente estabelecida — não poderia ser colocada no mesmo plano que o das formas normais. Como dizia Marx, o exantema não é tão positivo como a pele.

Por trás das categorias empíricas de Elkin, entretanto, não podemos, acaso, perceber o esboço de um sistema? Ele opõe, com justa razão, o totemismo dos clãs matrilineares ao dos clãs patrilineares. No primeiro caso, o totem é "carne", no segundo é "sonho". Portanto, orgânico e material num caso, espiritual e incorpóreo no outro. Além do mais o totemismo matrilinear atesta a continuidade diacrônica e biológica do clã, é a carne e o sangue perpetuados de geração em geração pelas mulheres da linhagem; enquanto que o totemismo patrilinear exprime "a solidariedade local da horda", isto é, o laço externo e não mais interno, territorial e não mais biológico, que une sincronicamente — e não mais diacronicamente — os membros do clã.

Tudo isto é verdadeiro, mas é necessário então concluir que nós nos deparamos com "espécies" sociológicas diferentes? Isto é tão incerto que a oposição pode ser invertida: o totemismo matrilinear tem também uma função sincrônica que é exprimir simultaneamente, em cada território patrilocal onde vão residir as esposas procedentes de clãs diferentes, a estrutura diferencial do grupo tribal. Por sua vez, o totemismo patrilinear tem uma função diacrônica: exprime a continuidade temporal da horda ao comemorar periodicamente, pelo ministério dos grupos culturais, a instalação dos ancestrais míticos num território determinado.

Longe de se mostrarem heterogêneas, as duas formas de totemismo antes parecem, pois, estar numa relação de complementaridade. Passamos de uma a outra por meio de transformações. Ainda que com meios diferentes, ambas estabecem uma conexão entre mundo material e mundo espiritual, diacronia e sincronia, estrutura e acontecimento. São duas maneiras diferentes, mas correlatas, duas formas possíveis, entre outras, de manifestar certos atributos paralelos da natureza e da sociedade.

Elkin sente isto tão bem que, após haver fragmentado o totemismo em enti-

dades distintas, se esforça para dar-lhes alguma unidade. Todos os tipos de totemismo, conclui ele, desempenham uma dupla função que é exprimir, por um lado, o parentesco e a cooperação do homem com a natureza, por outro, a continuidade entre o presente e o passado. Mas a fórmula é tão vaga e tão geral que não compreendemos mais por que esta continuidade temporal implicaria que os primeiros ancestrais deveriam ter uma aparência animal, nem por que a solidariedade do grupo social precisaria necessariamente afirmar-se sob a forma de uma pluralidade de cultos. Não é somente o totemismo, mas toda filosofia e toda religião, quaisquer que sejam, que oferece os caracteres pelos quais Elkin pretende defini-lo:

> "... uma filosofia que... engendra aquela fé, esperança e coragem que o homem deve ter ao se confrontar com suas necessidades cotidianas, a fim de perseverar e persistir tanto como indivíduo quanto como membro da sociedade" (Elkin [2], p. 131).

Seriam necessárias tantas observações, tantos inquéritos para chegar a semelhante conclusão? Entre as ricas e penetrantes análises de Elkin e esta síntese sumária não percebemos nenhuma ligação. O vazio que reina entre os dois planos evoca irresistivelmente aquele que, no século XVIII, se criticava na harmonia de Grétry, dizendo que entre seus altos e baixos poder-se-ia fazer passar uma carruagem.

CAPÍTULO III

Teorias funcionalistas do totemismo

1

Acabamos de ver como Elkin tentou salvar o totemismo: abrindo seu dispositivo para deixar passar a ofensiva americana, enquanto reagrupava suas forças em dois flancos, dos quais um se apóia numa análise mais fina, o outro, numa síntese mais bruta que as de seus predecessores. Mas, em verdade, esta estratégia reflete as influências maiores que ele sofreu e que o atiram em direções opostas: de Radcliffe-Brown recebeu um método de observação escrupuloso e o gosto pela classificação; enquanto que o exemplo de Malinowski o impele às generalizações apressadas e às soluções ecléticas. As análises de Elkin se inspiram nas lições de Radcliffe-Brown; sua tentativa de síntese junta-se à de Malinowski.

Malinowski admite, com efeito, a realidade do totemismo. Contudo, sua resposta às críticas americanas não consiste, como a de Elkin, em recolocar o totemismo sobre os fatos, com o risco de fragmentá-lo em entidades distintas, mas em transcender primeiro o nível da observação, para apreender intuitivamente o totemismo na sua unidade e na sua simplicidade reencontradas. Com este objetivo, Malinowski adota uma perspectiva mais biológica e psicológica do que propriamente antropológica. A interpretação que propõe é naturalista, utilitária e afetiva.

Para ele, o pretenso problema totêmico se reduz a três questões de fácil resposta, quando tomadas separadamente. Primeiro: por que o totemismo utiliza animais e plantas? É porque estes dão ao homem o seu alimento e porque a necessidade de alimento ocupa o primeiro lugar na consciência do primitivo, despertando emoções intensas e variadas. Não há que estranhar que um certo número de espécies animais e vegetais que constituem a alimentação básica da tribo torne-se para seus membros um centro de máximo interesse:

> "Curto é o caminho que conduz da floresta virgem ao estômago, e daí à mente do selvagem: o mundo se oferece a este como um quadro *confuso* no qual se destacam as espécies animais e vegetais úteis e, em primeiro lugar, comestíveis" (Malinowski [1], p. 27).

Perguntaremos a seguir o que fundamenta a crença numa afinidade do homem com as plantas e os animais, os ritos de multiplicação, as proibições alimentares e as formas sacramentais de consumo. A afinidade entre o homem e o animal é facilmente verificável: como o homem, o animal se desloca, emite sons, exprime emoções, possui um corpo e um rosto. Além disso seus poderes parecem superiores aos do homem: o pássaro voa, o peixe nada, os répteis mudam de pele. O animal ocupa uma posição intermediária entre o homem e a natureza e inspira ao primeiro uma mistura de sentimentos: admiração ou medo e cobiça alimentar, que são os ingredientes do totemismo. Os objetos inanimados — plantas, fenômenos naturais ou objetos manufaturados — só intervêm a título de "formação secundária... que não tem nada a ver com a substância do totemismo".

Quanto aos cultos, eles correspondem ao desejo de controlar a espécie, seja esta comestível, útil ou perigosa, e a crença em um tal poder traz consigo a idéia de uma comunidade de vida: é necessário que o homem e o animal participem da mesma natureza para que o primeiro possa agir sobre o segundo. Isto resulta em "restrições óbvias", tais como a proibição de matar ou de comer o animal, assim como a afirmação correlata do poder, que cabe ao homem, de provocar sua multiplicação.

A última questão refere-se à concomitância, no totemismo, de um aspecto sociológico e de um aspecto religioso, pois, até o presente, só o primeiro foi tomado em consideração. Isto porque todo ritual tende à magia e toda magia à especialização individual ou familiar:

> "No totemismo, a multiplicação mágica de cada espécie deveria naturalmente tornar-se o dever e o privilégio de um especialista assistido por seus parentes próximos" (p. 28).

Como a própria família tende a se transformar em clã, atribuir a cada clã um totem diferente não acarreta nenhum problema.

Assim, é evidente que:

> "O totemismo parece uma bênção dada pela religião ao homem primitivo, no seu esforço por tirar do meio ambiente o que lhe possa ser útil, e na sua luta pela vida" (p. 28).

O problema é então duplamente inverso: o totemismo já não é um fenômeno cultural, mas "o resultado natural de condições naturais". Na sua origem e nas suas manifestações, ele surge da biologia e da psicologia, não da etnologia. A questão já não é saber por que o totemismo existe onde ele existe nas diferentes formas e cuja observação, descrição e análise só oferecem um interesse secundário. O único problema que se poderia levantar — mas não é levantado? — seria compreender por que ele não existe em toda parte...

Cuidemos, porém, de não imaginar que com alguns passes de mágica —

muito leves e superficiais — da fada Malinowski, o totemismo tenha desaparecido como uma nuvem. O problema é simplesmente inverso. E do cenário bem poderia ter desaparecido só a etnologia com todas as suas conquistas, seu saber e métodos.

2

Ao fim da vida, Radcliffe-Brown contribuiria de modo decisivo para resolver o problema totêmico, conseguindo isolar e revelar os problemas reais que se dissimulavam por trás das fantasmagorias dos teóricos. A esta chamaremos sua segunda teoria. Mas é indispensável examinarmos inicialmente a primeira, cujo desenvolvimento, em princípio muito mais analítico e rigoroso do que o de Malinowski, chegou, contudo, a conclusões muito próximas.

Embora Radcliffe-Brown não o admitia voluntariamente, seu ponto de partida se confunde com o de Boas. Como este, se pergunta se "o totemismo, como termo técnico, não sobreviveu à sua utilidade". Como Boas, e quase nos mesmos termos, ele anuncia seu projeto que será reconduzir o pretenso totemismo a um caso particular das relações entre o homem e as espécies naturais, tais como as formulam os mitos e o ritual.

A noção de totemismo foi forjada com elementos tomados de empréstimo a instituições diferentes. Somente na Austrália devemos distinguir vários totemismos: sexual, local, individual; de metade, de seção, de subseção, de clã (patrilinear e matrilinear), de horda, etc.:

> "A única coisa que estes sistemas totêmicos têm em comum é uma tendência geral a caracterizar os segmentos da sociedade pela associação de cada segmento com algumas espécies naturais ou com uma parte da natureza. Esta associação pode assumir uma dentre as muitas formas diferentes" (Radcliffe-Brown [2], p. 122).

Até o presente tentou-se sobretudo remontar à origem de cada forma. Mas, como ignoramos tudo ou quase tudo do passado das sociedades indígenas, o empreendimento permanece conjetural e especulativo.

Radcliffe-Brown pretende substituir as investigações históricas por um método indutivo, inspirado nas ciências naturais. Atrás da complexidade empírica procuraremos, pois, obter alguns princípios simples:

> "Podemos mostrar que o totemismo é uma forma especial de um fenômeno universalmente presente nas sociedades humanas e que aparece, portanto, mas sob formas diferentes, em todas as culturas?" (p. 123).

Durkheim foi o primeiro a colocar o problema nestes termos. Embora reconhecendo-lhe o valor, Radcliffe-Brown rejeita sua argumentação como procedente de uma análise incompleta da noção de sagrado. Dizer que o totem é

sagrado equivale a constatar que existe uma relação ritual entre o homem e seu totem, admitindo-se que por "relação ritual" se designa um conjunto de atitudes e de condutas obrigatórias. Por conseguinte, a noção de sagrado não fornece nenhuma explicação; ela tem a ver somente com o problema geral das relações rituais.

Para que a ordem social seja mantida (e, se não fosse, o problema não existiria mais, já que a sociedade considerada desapareceria ou se transformaria numa sociedade diferente), é necessário assegurar a permanência e a solidariedade dos clãs, que são os segmentos dos quais se compõe a sociedade. Esta permanência e esta solidariedade só podem repousar em sentimentos individuais e estes, para se manifestarem eficazmente, reclamam uma expressão coletiva que deve se fixar em objetos concretos:

sentimentos individuais de apego;

↓

condutas coletivas ritualizadas;

↓

objeto representativo do grupo.

Assim se explica o papel atribuído, nas sociedades contemporâneas, a símbolos tais como bandeiras, reis, presidentes, etc.

Mas por que o totemismo recorre a animais ou a plantas? Durkheim deu uma explicação contingente a este fenômeno: a permanência e a continuidade do clã requerem somente um emblema, que pode ser — e que deve ser na origem — um sinal arbitrário. Suficientemente simples para que qualquer sociedade, mesmo a que não tenha meios de expressão artística, possa conceber a sua idéia. Se "reconhecemos" posteriormente nos seus sinais a representação de animais ou de plantas, é que os animais e as plantas estão presentes, acessíveis, facilmente significáveis. Para Durkheim, por conseguinte, o lugar que o totemismo dá aos animais e aos vegetais constitui uma espécie de fenômeno que se retardou. Era natural que ele se produzisse, mas não oferece nada de essencial. Radcliffe-Brown, ao contrário, afirma que a ritualização das relações entre o homem e o animal oferece um quadro mais geral e mais vasto que o totemismo, e no interior do qual ele teve que se elaborar. Esta atitude ritual é verificada entre os povos sem totemismo, como os Esquimós, e conhecemos outros exemplos, igualmente independentes do totemismo, visto que os insulares de Andaman observam uma conduta ritual para com as tartarugas, que ocupam um lugar importante em sua alimentação, os índios da Califórnia para com seus salmões, e todos os povos árticos para com seus ursos. Estas condutas estão de fato universalmente presentes nas sociedades dos caçadores.

As coisas permaneceriam assim se nenhuma segmentação social aparecesse. Mas, uma vez que esta se efetua, a segmentação ritual e religiosa seguirá automaticamente. Assim, no catolicismo, o culto aos santos se desenvolveu com a organização das paróquias e a individualização religiosa. A mesma tendência é ao menos esboçada entre os Esquimós, com a divisão em "povo do inverno" e "povo do verão", e com a dicotomia ritual correspondente.

Sob a dupla condição de admitir, como a observação sempre e em todo lugar o sugere, que os interesses naturais suscitam condutas ritualizadas e que a segmentação ritual segue a segmentação social, o problema do totemismo desaparece e dá lugar a um problema diferente, mas que tem a vantagem de ser muito mais geral:

> "Por que a maioria dos povos chamados primitivos adota, nos seus costumes e nos seus mitos, uma atitude ritual para com os animais e as outras espécies naturais?" (p. 129).

As análises precedentes ofereceram a resposta, pensa Radcliffe-Brown: é um fato universalmente atestado que toda coisa ou todo acontecimento que exerce uma influência importante sobre o bem-estar material ou espiritual de uma sociedade tende a tornar-se objeto de uma atitude ritual. Se o totemismo escolhe as espécies naturais para servir de emblemas sociológicos dos segmentos da sociedade, é simplesmente porque antes do aparecimento do totemismo estas espécies já eram objeto de atitudes rituais.

Radcliffe-Brown inverte assim a interpretação de Durkheim, segundo a qual os totens são objeto de atitudes rituais (na linguagem de Durkheim: "sagrados") porque foram primeiramente chamados para servir de emblemas sociológicos. Para Radcliffe-Brown a natureza é antes incorporada que subordinada à ordem social. De fato, a esta etapa do desenvolvimento de seu pensamento, Radcliffe-Brown "naturaliza", se assim se pode dizer, o pensamento de Durkheim. Ele não pode admitir que um método, ostensivamente tomado de empréstimo às ciências naturais, conduzisse ao resultado paradoxal de constituir o social sobre um plano separado. Para ele, dizer que a etnologia pode ser julgada pelo método das ciências naturais equivale a afirmar que a etnologia é uma ciência natural. Não basta portanto — como fazem as ciências naturais, mas em outro nível — observar, descrever e classificar: o próprio objeto de observação, por menor que seja, deve surgir da natureza. A interpretação final do totemismo pode dar preferência à segmentação social em vez de dar à segmentação ritual e religiosa; uma e outra permanecem, da mesma forma, função de interesses "naturais". Segundo a primeira teoria de Radcliffe-Brown, como também para Malinowski, um animal só se torna "totêmico" quando, em primeiro lugar, é "bom para comer".

3

Contudo, o pesquisador incomparável que foi Malinowski sabia, melhor que ninguém, que não se chega ao fim de um problema concreto por meio de generalizações. Quando ele estuda, não o totemismo em geral, mas a forma particular que ele assume nas ilhas Trobriand, as considerações biológicas, psicológicas e morais deixam o campo livre para a etnografia e mesmo para a história.

"Perto da aldeia de Laba'i se encontra um orifício denominado Obukula, por onde se imagina que tenham saído, das profundezas da terra, os quatro clãs que compõem a sociedade trobriandesa. Em primeiro lugar saiu o iguana, animal do clã Lukulabuta; em seguida, o cachorro, do clã Lukuba, que ocupava então o primeiro lugar; depois vem o porco, representante do clã Malasi que é atualmente o clã principal; enfim, o totem do clã Lukwasisiga: crocodilo, cobra ou gambá, segundo as versões do mito. O cachorro e o porco começaram a andar, aqui e lá; o cachorro encontrou na terra um fruto da árvore *noku,* farejou-o e comeu-o. Disse então o porco: "Comeste fruto de *noku,* comeste lixo, és vil de nascimento. Eu é que serei o chefe". Desde então a chefia pertence à mais alta linhagem do clã Malasi. Com efeito, o fruto de *noku,* colhido somente em época de carência, é tido como um alimento inferior" (Malinowski [2], vol. II, p. 499).

Segundo a afirmação do próprio Malinowski, estes animais totêmicos estão longe de ter uma igual importância na cultura indígena. Dizer como ele que a insignificância do primeiro — o iguana — e dos que surgiram por último — crocodilo, cobra ou gambá — se explica pelo lugar inferior determinado aos clãs correspondentes está em contradição com a sua teoria geral do totemismo, uma vez que esta explicação é de ordem cultural e não natural, sociológica e não mais biológica. Para dar a explicação da hierarquia dos clãs, Malinowski deve, além do mais, considerar a hipótese segundo a qual dois clãs proviriam de invasores vindos por mar, os dois outros representando os autóctones. Além do mais, a hipótese é histórica, e assim, não universal (ao inverso da teoria geral que pretende a universalidade) e sugere que o cachorro e o porco poderiam figurar no mito a título de animais "culturais" e os outros "naturais", porque associados mais estreitamente à terra, à água ou à floresta. Para tomarmos tal caminho ou caminho paralelo, seria necessário referir-nos à etnozoologia da Melanésia (isto é, aos conhecimentos positivos que os indígenas desta parte do mundo têm dos animais, à maneira pela qual eles os utilizam nos planos técnico e ritual e às crenças que mantêm a respeito) e não a preconceitos utilitários desprovidos de todo fundamento empírico particular. Por outro lado, é claro que relações como estas que acabamos de evocar a título de exemplo são *concebidas,* não *vividas.* Formulando-as, o espírito se deixa guiar mais por uma finalidade teórica que prática.

Em segundo lugar, a procura da utilidade "a todo custo" se choca contra estes inúmeros casos em que os animais ou plantas totêmicas não oferecem nenhuma utilidade decifrável do ponto de vista da cultura indígena. Para respeitar os princípios, é necessário então manipular a noção de interesse, dar-lhe, cada vez, um sentido apropriado, de tal maneira que a exigência empírica, colocada como ponto de partida, progressivamente em jogo verbal, petição de princípio ou tautologia. O próprio Malinowski é incapaz de permanecer fiel ao axioma (que, contudo, fundamenta seu sistema) reduzindo as espécies totêmicas a espécies úteis e, acima de tudo, comestíveis; imediatamente lhe é necessário propor outros

motivos: admiração ou medo. Mas, por que encontramos, na Austrália, totens tão excêntricos como o rir, diversas doenças, o vômito e o cadáver?

Um gosto obstinado pelas interpretações utilitárias se introduz às vezes numa estranha dialética. Assim, Úrsula McConnel afirma que os totens dos Wik Munkan (na costa do golfo de Carpentária, na Austrália setentrional) refletem interesses econômicos: as tribos costeiras têm por totens o *dugong,* a tartaruga do mar, diversos tubarões, caranguejos, ostras e outros moluscos, assim como a trovoada "que anuncia a estação do vento do norte", a maré alta "que traz o alimento" e um pequeno pássaro "imaginado como protetor das operações de pesca". As populações do interior têm também totens relacionados com o seu meio ambiente: rato-do-campo, canguru *wallaby,* grama nova "da qual estes animais se alimentam", araruta, inhame, etc.

É bem mais difícil, no entanto, explicar a afeição pela estrela cadente — outro totem — "que anuncia a morte de um parente". Mas, continua o autor, é porque, além de sua função positiva, ou em lugar dela,

> "... os totens podem representar coisas perigosas e desagradáveis tais como crocodilos e moscas [em outros lugares também sanguessugas] que oferecem um interesse social negativo de tal maneira que não podemos ignorá-los, mas podemos multiplicá-los para prejudicar os inimigos e os estrangeiros" (McConnel, p. 183).

A esse respeito dificilmente encontraríamos alguma coisa que, sob um ou outro aspecto, positiva ou negativamente (ou mesmo, por causa de sua indiferença?) não oferecesse um interesse, e a teoria utilitária e naturalista limitar-se-ia a uma série de proposições sem conteúdo.

Todavia, Spencer e Gillen sugeriram, há muito tempo, uma explicação bem mais satisfatória de inclusão no número dos totens de espécies que um utilitarismo ingênuo simplesmente tacharia de nocivo.

> "As moscas e os mosquitos são uma tal praga que, à primeira vista, temos dificuldade de compreender por que existem cerimônias destinadas a garantir sua multiplicação... Contudo, é necessário não esquecer que as moscas e os mosquitos, se bem que detestáveis em si mesmos, estão intimamente associados àquilo que o indígena deseja obter acima de tudo em certos períodos do ano, isto é, uma chuva forte" (p. 161).

O que equivale a afirmar — e a fórmula poderia ser estendida ao campo todo do totemismo — que moscas e mosquitos não são percebidos como *estimulantes,* mas concebidos como *sinais.*

No estudo que analisamos num capítulo precedente, Firth parece ainda tender para as explicações utilitárias. O inhame, o taro, o coco, a fruta-pão são mercadorias principais em Tikopia e, como tais, tidas como infinitamente preciosas. Contudo, quando se quer compreender por que os peixes comestíveis

são excluídos do sistema totêmico, este tipo de interpretação deve ser considerado em suas nuanças: antes da pesca, o peixe constitui uma entidade vaga e indiferenciada; não existe, presente e observável como as plantas alimentícias que estão nos jardins e pomares. Por isso os rituais de pesca não são repartidos entre os clãs; estes os celebram solidariamente em volta de pirogas sagradas, com ajuda das quais os homens se apropriam dos peixes:

> "... quando se trata das plantas alimentícias, a sociedade se interessa pelo seu crescimento; quando se trata do peixe, ela se interessa em capturá-lo" (Firth [1], p. 614).

A teoria é engenhosa; mas, mesmo se a aceitássemos, ela logo mostraria que a relação entre o homem e suas necessidades é mediada pela cultura e não pode ser concebida simplesmente em termos de natureza. Como o próprio Firth observa atentamente:

> "... a maior parte das espécies animais totêmicas não oferecem interesse econômico acentuado" (Firth [1], p. 395).

Mesmo no que se refere a alimentos vegetais, uma outra obra de Firth sugere que as coisas são mais complexas do que a interpretação utilitária o admite. A noção de interesse econômico comporta vários aspectos que convém distinguir, e que nem sempre coincidem entre si nem coincide cada um deles com os comportamentos sociológicos e religiosos. É assim que se pode classificar as plantas alimentícias em ordem hierárquica decrescente, de acordo com o lugar que queremos dar-lhes na alimentação (I), no trabalho necessário a seu cultivo (II), na complexidade do ritual destinado a garantir seu crescimento (III), na complexidade dos ritos de colheita (IV), enfim, na importância religiosa dos clãs que controlam as espécies principais (V), a saber: Kafika (inhame), Taumako (taro), Tafua (coqueiro), Fangarere (fruta-pão). Resumindo as indicações de Firth (quadro IV) chega-se ao seguinte quadro:

(I)	(II)	(III)	(IV)	(V)
taro	taro	inhame	inhame	*Kafika*
fruta-pão	inhame	taro	taro	*Taumako*
coqueiro	*pulaka* (*Alocasia sp.*)	coqueiro	fruta-pão	*Fangarere*
bananeira	coqueiro	bananeira	sagu	*Fusi* (casa de tafua)
pulaka	bananeira	fruta-pão	coqueiro	*Tafua*
sagu	fruta-pão	sagu	bananeira	(nada)
inhame	sagu	*pulaka*	*pulaka*	(nada)

(Firth [2], p. 65.)

O quadro não corresponde ao sistema totêmico, uma vez que o número das plantas que nele figuram é mais elevado; o inhame, controlado pelo clã colocado em mais alto grau e cujo ritual é também o mais complexo, tanto para o cultivo como para a colheita, ocupa o último lugar na importância alimentar, o segundo no trabalho exigido. A bananeira e a palmeira de sagu não "totêmicos" são objeto de um ritual mais importante, tanto para o cultivo quanto para a colheita, do que a fruta-pão e o coqueiro, contudo "totêmico", etc.

4

É pouco provável que Radcliffe-Brown tenha tido consciência clara da evolução de seu pensamento no curso dos últimos trinta anos de sua vida, pois, mesmo seus escritos mais tardios, testemunham uma grande fidelidade ao espírito de seus trabalhos mais antigos. Além do mais, esta evolução não se fez progressivamente: diríamos que as duas tendências sempre coexistiram nele: ora uma, ora outra se afirmou mais, conforme o momento e a ocasião. À medida que ele envelhecia, definiu-se com bastante precisão cada uma de suas tendências, tornando a oposição mais patente, mas é impossível predizer que uma delas finalmente tivesse prevalecido.

Portanto, não devemos nos mostrar muito surpresos de que, exatamente dez anos após ter formulado sua primeira teoria do totemismo, Radcliffe-Brown se tenha oposto a Malinowski a respeito da magia, e de que a interpretação por ele então proposta desse fenômeno, muito achegado ao outro, seja a mais distanciada possível de suas idéias anteriores. Mais coerente neste caso, Malinowski tratou o problema da magia da mesma maneira que o do totemismo: apelando para considerações psicológicas gerais. Todos os ritos e práticas mágicas se reduziriam para o homem a um meio de abolir ou de atenuar a ansiedade que ele sente ao atacar empreendimentos cuja saída é incerta. A magia teria assim uma finalidade prática e afetiva.

Notemos imediatamente que a conexão postulada por Malinowski entre magia e risco não é nada evidente. Todo empreendimento comporta um risco, seja o simples fracasso ou o resultado que não corresponde plenamente à esperança do autor. Ora, para cada sociedade, a magia ocupa um setor bem delimitado, que inclui certos empreendimentos e deixa outros fora. Pretender que os primeiros são precisamente os que a sociedade tem por incertos seria uma petição de princípio, uma vez que não existe critério objetivo que permita decidir quais empreendimentos as sociedades humanas têm por mais ou menos arriscados, independentemente do fato de alguns dentre eles serem acompanhados por ritos. Conhecemos sociedades onde tipos de atividade que comportam certos perigos permanecem estranhos à magia. É o caso dos Ngindo, pequena tribo banto de nível técnico e econômico muito baixo, que leva uma vida precária nas *florestas* do Tanganica meridional e entre os quais a apicultura florestal desempenha um papel importante:

"Levando em conta que a apicultura expõe a numerosos riscos — longas caminhadas noturnas numa floresta hostil e encontros a grandes alturas com enxames de abelhas hostis — poderia parecer muito estranho que ela não seja acompanhada de nenhum ritual. Mas fizeram-me observar que o perigo não exige necessariamente o ritual. Muitas tribos caçadoras se precipitam sobre a caça grande sem muita formalidade. E o ritual influi muito pouco na busca alimentar cotidiana dos Ngindo" (Crosse-Upcott, p. 98).

A relação empírica postulada por Malinowski não é pois verificada. E sobretudo, como observa Radcliffe-Brown, a argumentação que ele propõe (seguindo, aliás, Loisy) seria igualmente plausível, se lhe invertêssemos os termos para chegar a uma tese exatamente oposta:

"... a saber, na falta do rito e de crenças associadas, o indivíduo não experimentaria ansiedade; e que o rito, por efeito psicológico, cria um sentimento de insegurança e de perigo. É pouco verossímil que um insular de Andaman considerasse perigoso consumir carne de *dugong,* de porco ou de tartaruga, se não existisse um conjunto de ritos especiais cuja finalidade expressa é protegê-lo contra estes perigos.

"Se pois uma teoria etnológica afirma que a magia e a religião proporcionam ao homem a confiança em si, o bem-estar moral e um sentimento de segurança, nem poderíamos dizer também que fazem nascer entre os homens medos e angústias dos quais, caso contrário, estariam isentos" (Radcliffe-Brown [3], pp. 148-149).

Portanto, não é porque os homens sentem ansiedade em certas situações que eles recorreram à magia, mas porque recorreram à magia é que estas situações geram ansiedade. A argumentação, porém, vale também contra a primeira teoria do totemismo de Radcliffe-Brown, uma vez que torna a afirmar que os homens adotam uma atitude ritual para com as espécies animais e vegetais que lhe inspiram interesse — é preciso entender: interesse espontâneo. Não se poderia também dizer (e a excentricidade das listas de totens não o sugere) que é mais exatamente em virtude das atitudes rituais que eles observam para com estas espécies que os homens são levados a encontrar um interesse nelas?

Poder-se-ia certamente conceber que, no início da vida em sociedade e mesmo ainda hoje, indivíduos vítimas da ansiedade tenham inventado, e inventam sempre, comportamentos compulsivos, semelhantes àqueles que observamos entre os psicopatas: sobre esta multidão de variações individuais se exerceria uma espécie de seleção social que, assim como a seleção natural faz através das mutações, preservaria e generalizaria as que são úteis à perpetuação do grupo e à manutenção da ordem, eliminando completamente as outras. Mas, esta hipótese, dificilmente verificável no presente e de modo algum num passado longínquo, não acrescentaria nada à simples constatação de que os ritos nascem e desaparecem irregularmente.

Para que o argumento da ansiedade ofereça um esboço que seja de explicação, seria necessário saber em primeiro lugar em que consiste a ansiedade, e em seguida que relações existem, por um lado, entre uma emoção confusa e desordenada e, por outro, entre condutas caracterizadas pela mais rigorosa precisão, e que se dividem em muitas categorias distintas. Por meio de qual mecanismo a primeira engendraria as segundas? A ansiedade não é uma causa; é a maneira pela qual o homem percebe, subjetiva e obscuramente, uma desordem interior que ele mesmo ignora se é física ou mental. Se existe uma conexão inteligível, esta deverá ser procurada entre as condutas articuladas e as estruturas de desordem, cuja teoria ainda falta dizer, e não entre estas condutas e o reflexo de fenômenos desconhecidos no domínio da sensibilidade.

A psiquiatria, de que se vale Malinowski implicitamente, se encarrega de nos ensinar que as condutas dos doentes são simbólicas, e que a sua interpretação se apóia numa gramática, isto é, num código que, como todo código, é, por natureza, extra-individual. Estas condutas podem vir acompanhadas de ansiedade; não é, porém, a ansiedade que as produz. O vício fundamental da tese de Malinowski é tomar por uma causa o que, na melhor das hipóteses, é só uma conseqüência ou um fenômeno concomitante.

Como a afetividade é o lado mais obscuro do homem, fomos constantemente tentados a recorrer a ela, esquecendo que aquilo que é rebelde à explicação não é adequado, por este motivo, para servir de explicação. Um dado não é primário porque é incompreensível: esta característica indica somente que a explicação, se existe, deve ser procurada num outro plano. Do contrário, contentar-nos-emos em apor uma outra etiqueta ao problema, pensando tê-lo resolvido.

A primeira etapa da doutrina de Radcliffe-Brown já foi suficiente para demonstrar que esta ilusão viciou as reflexões sobre o totemismo.

É ela também que desfaz a tentativa de Freud em *Totem e Tabu*. Sabemos que Kroeber mudou um pouco de atitude frente a esta obra, vinte anos depois de tê-la primeiramente condenado por suas inexatidões e seu método pouco científico. Em 1939, contudo, se acusou de injustiça: não teria ele esmagado uma borboleta com uma marreta? Se Freud renunciava, o que parece ter feito, a considerar o assassinato do pai como um acontecimento histórico, poderíamos ver aí a expressão simbólica de uma virtualidade recorrente: modelo genérico e intemporal de atitudes psicológicas inerentes a fenômenos ou instituições que se repetem, tais como o totemismo e os tabus (Kroeber [3], p. 306).

Mas a verdadeira questão não está aí. Ao contrário do que sustenta Freud, os constrangimentos sociais, positivos e negativos, não se explicam nem quanto à origem nem quanto à sua persistência, pelo efeito de pulsões ou de emoções que reapareceriam com as mesmas características no percurso dos séculos e dos milênios em indivíduos diferentes. Pois se a recorrência dos sentimentos explicasse a persistência dos costumes, a origem dos costumes deveria coincidir com a aparição dos sentimentos, e a tese de Freud não seria modificada, mesmo se o

impulso parricida correspondesse a uma situação típica, em lugar de um acontecimento histórico. [10]

Nós não sabemos nada e jamais saberemos algo sobre a origem primeira de crenças e costumes cujas raízes se aprofundam num passado longínquo; mas, em relação ao presente, é certo que as condutas sociais não são desempenhadas espontaneamente por cada indivíduo, sob o efeito de emoções atuais. Os homens não agem, enquanto membros de um grupo, de acordo com aquilo que cada um sente como indivíduo: cada homem sente em função da maneira pela qual lhe é permitido ou prescrito comportar-se. Os costumes são dados como normas externas antes de engendrar sentimentos internos, e estas normas insensíveis determinam os sentimentos individuais, assim como as circunstâncias em que poderão ou deverão se manifestar.

Além disso, se as instituições e os costumes tiravam sua vitalidade do fato de serem continuamente refrescadas e revigoradas por sentimentos individuais semelhantes àqueles em que se encontrava sua primeira origem, elas deveriam encerrar uma riqueza afetiva continuamente renovada, que seria seu conteúdo positivo. Sabemos que não é assim, e que a fidelidade que se lhe atribui resulta, mais comumente, de uma atitude convencional. Qualquer que seja a sociedade a que pertença, o sujeito raramente é capaz de indicar uma causa para este conformismo: tudo o que sabe dizer é que as coisas sempre foram assim, e que age como se agiu antes dele. Este tipo de resposta nos parece perfeitamente verídico. O fervor não transparece na obediência e na prática, como deveria ser o caso se cada indivíduo assumisse as crenças sociais porque em tal ou tal momento de sua existência ele as teria vivido íntima e pessoalmente. A emoção vem somente quando o costume, indiferente em si mesmo, é violado.

Parece que chegamos a Durkheim; mas este, em última análise, também deriva os fenômenos sociais da afetividade. Sua teoria do totemismo parte da necessidade e se completa recorrendo ao sentimento. Como já lembramos, a existência de totens resulta para ele do reconhecimento de efígies animais ou vegetais naquilo que inicialmente eram apenas sinais não figurativos e arbitrários. Mas, por que os homens chegam a simbolizar suas filiações a clãs por meio de sinais? Em razão, diz Durkheim, da "tendência instintiva" que leva "homens de cultura inferior... associados numa vida comum... a pintar ou a gravar no corpo imagens que relembram esta comunidade de existência" (p. 332). Este "instinto" gráfico está pois na base de um sistema que encontra seu coroamento numa teoria afetiva do sagrado. Mas, como aquelas que acabamos de criticar, a teoria de Durkheim sobre a origem coletiva do sagrado se baseia numa petição de princípio: não são as emoções atuais, sentidas por ocasião das reuniões e das cerimônias, que engendram ou perpetuam os ritos, mas é a atividade ritual que suscita as emoções. A idéia religiosa, embora não nasça "de meios sociais eferves-

[10] Ao contrário de Kroeber, nossa atitude para com *Totem et Tabou* tornou-se antes mais dura no decorrer dos anos (cf. *Les Structures élémentaires de la parenté,* pp. 609-610).

centes e desta própria efervescência" (Durkheim, p. 313), contudo é uma pressuposição básica para eles.

Em verdade, as pulsões e emoções não explicam nada; elas sempre *resultam:* seja do poder do corpo, seja da impotência do espírito. São conseqüências nos dois casos, jamais causas. Estas só podem ser procuradas no organismo, como só a biologia o sabe fazer, ou no intelecto, único caminho oferecido à psicologia e à etnologia.

CAPÍTULO IV

A caminho do intelecto

1

Os Tallensi do norte da Costa do Ouro se dividem em clãs patrilineares que observam diferentes proibições totêmicas. Têm este traço em comum com os povos do Alto Volta, e mesmo com o conjunto dos povos do Sudão ocidental. Não se trata somente de uma semelhança formal: as espécies mais comumente proibidas de animais são as mesmas em toda a extensão deste vasto território, como também são os mesmos os mitos invocados para justificar as proibições.

As proibições totêmicas dos Tallensi compreendem aves tais como o canário, a rola, a galinha doméstica; répteis como o crocodilo, a serpente, a tartaruga (terrestre ou aquática); certos peixes; o gafanhoto grande; roedores: esquilo e lebre; ruminantes: cabra e carneiro; carnívoros como o gato, o cachorro e o leopardo; enfim, outros animais: macaco, porco selvagem, etc.:

> "É impossível descobrir algo de comum a todas estas criaturas. Algumas ocupam um lugar importante na vida econômica dos indígenas, como fonte de alimento, mas, deste ponto de vista, a maioria é de pouca importância. Muitas fornecem um prato especial para aqueles que têm o direito de consumi-las; a carne das outras é rejeitada.
>
> Nenhum adulto comerá de bom grado gafanhotos, canários ou pequenas serpentes comestíveis, e somente as crianças, que comem qualquer animal pequeno que encontram, freqüentemente o farão. Muitas espécies são tidas por perigosas, verdadeiramente ou num plano mágico: assim o crocodilo, as serpentes, o leopardo e todos os animais ferozes. Muitas, em compensação, são totalmente inofensivas, tanto do ponto de vista prático como mágico. Algumas têm lugar no magro folclore dos Tallensi, como é o caso de criaturas tão diferentes como o macaco, a rola e o gato... Seja dito de passagem que os clãs que têm o gato por totem não mostram nenhum respeito para com os gatos domésticos, nem os cachorros domésticos recebem um tratamento diferente por parte daqueles que podem ou não comê-los.
>
> Os animais totêmicos dos Tallensi não formam, pois, uma classe no sentido zoológico, utilitário ou mágico. Tudo o que se pode dizer é que em geral

eles pertencem a espécies selvagens ou domésticas muito comuns" (Fortes, pp. 141-142).

Eis-nos longe de Malinowski. Mas Fortes, sobretudo, coloca em plena luz um problema que, depois de Boas, entrevemos por detrás das ilusões suscitadas pelo totemismo. Para compreender as crenças e as proibições desta ordem, não basta atribuir-lhes uma função global: procedimento simples, concreto, facilmente transmissível sob forma de hábitos contraídos após a infância para tornar visível a estrutura complexa de uma sociedade. Pois uma questão se colocaria ainda, e que provavelmente é fundamental: por que o simbolismo animal? e principalmente por que tal simbolismo ao invés de outro, uma vez que estabelecemos, ao menos negativamente, que a escolha de certos animais não é explicável sob um ponto de vista utilitário?

No caso dos Tallensi, procedemos por etapas. Há animais individuais ou mesmo, às vezes, espécies geograficamente localizadas, que são objeto de tabus porque se encontram nas vizinhanças de altares dedicados ao culto de ancestrais determinados. Não se trata aí de totemismo, no sentido dado habitualmente ao termo. Os "tabus da terra" formam uma categoria intermediária entre estes animais ou espécies sagradas e os totens: assim, os répteis grandes — crocodilo, píton, lagarto arborícola ou aquático — que não podem ser mortos no recinto de um altar da terra. Eles são "gente da terra", no mesmo sentido em que os homens são chamados de tal ou tal aldeia, e simbolizam o poder da terra, que pode ser benéfico ou maléfico. Desde logo se impõe a questão: por que certos animais terrestres foram escolhidos e não outros: o píton é particularmente sagrado no território que tem por guardião um clã determinado, o crocodilo, no de um outro clã. Além disso, o animal é mais que um simples objeto de proibição: é um ancestral cuja destruição equivaleria a um assassinato. Não que os Tallensi creiam em metempsicose, mas porque os ancestrais, seus descendentes humanos, e os animais sedentários são todos unidos por um laço territorial: "Os ancestrais... estão espiritualmente presentes na vida social de seus descendentes da mesma maneira que os animais sagrados estão presentes nos mares sagrados ou no lugar com o qual o grupo se identifica" (p. 143).

A sociedade Tallensi é pois comparável a um tecido cuja urdidura e trama corresponderiam, respectivamente, às localidades e às linhagens. Por estar intimamente entrelaçados, estes elementos não constituem menos realidades distintas acompanhadas de sanções e de símbolos rituais particulares, no quadro geral oferecido pelo culto dos ancestrais. Os Tallensi sabem que um indivíduo, enquanto pessoa social, acumula múltiplos papéis, cada um deles correspondente a um aspecto ou a uma função da sociedade, e que continuamente lhe são colocados problemas de orientação e de seleção: "Os símbolos totêmicos são, como todos os outros símbolos rituais, os pontos de referência ideológicos que o indivíduo utiliza para guiar-se" (p. 144). Como membro de um grande clã, um homem procede de ancestrais comuns e distantes, simbolizados por animais sagrados; como

membro de uma linhagem, de ancestrais mais próximos, simbolizados por totens; enfim, como indivíduo, de ancestrais particulares que lhe revelam seu destino pessoal e que podem se manifestar a ele por intermédio de um animal doméstico ou de alguma caça:

> "Mas qual é o tema psicológico comum a todas estas formas de simbolismo animal? Para os Tallensi os homens e seus ancestrais estão engajados numa luta sem fim. Os homens procuram, por meio de sacrifícios, constranger os ancestrais ou granjear seus favores. Mas a conduta dos ancestrais é imprevisível. Eles despertam a atenção dos homens pelo poder que têm de prejudicar e pela maneira súbita com que ameaçam a segurança cotidiana, antes mesmo que pelo efeito de uma proteção benevolente. É por uma intervenção agressiva nos negócios humanos que eles preservam a ordem social. Seja lá o que fizerem, os homens não podem jamais controlar os ancestrais. Como os animais dos rios ou da floresta, estes são agitados, enganadores, presentes em todos os lugares; sua conduta é imprevisível e agressiva. As relações entre os homens e os animais, tais como as observamos na experiência, fornecem um símbolo apropriado das relações entre os homens e os ancestrais no plano da causalidade mística" (p. 145).

Nesse confronto, Fortes encontra a explicação do lugar predominante atribuído aos animais carnívoros: os que os Tallensi agrupam sob os vocábulos "portadores de presas" e que subsistem e se protegem atacando os outros animais e às vezes os homens: "seu nexo simbólico com a agressividade potencial dos ancestrais é evidente". Pela sua vitalidade, estes animais são também um símbolo conveniente da imortalidade. Que este simbolismo seja sempre de um só tipo, isto é, animal, provém do caráter fundamental deste código social e moral constituído pelo culto dos ancestrais; que símbolos animais diferentes sejam utilizados se explica pelo fato deste código comportar aspectos distintos.

No estudo sobre o totemismo da Polinésia, Firth já se inclinou para este tipo de explicação:

> "As espécies naturais, representadas no totemismo polinésio, são, com maior freqüência, animais terrestres ou marinhos; e, embora figurem ocasionalmente, as plantas não ocupam nunca um lugar predominante. Parece-me que esta preferência pelos animais se explica pela crença de que a conduta do totem informa sobre as ações ou as intenções do deus. Por serem imóveis, as plantas são, sob este ponto de vista, de pouco interesse. Antes se favorece as plantas dotadas de mobilidade ou de locomoção, capazes de movimentos muito variáveis; pois também oferecem muitos caracteres que chamam a atenção — forma, cor, ferocidade, gritos especiais — que podem figurar mais no número dos meios que os seres sobrenaturais empregam para se manifestar" (Firth [1], p. 393).

Estas interpretações de Firth e de Fortes são bem mais satisfatórias que as dos autores clássicos do totemismo ou de seus primeiros adversários, tais como Goldenweiser, pois escapam do duplo obstáculo de recorrer ao arbitrário ou a uma evidência fictícia. É claro que nos sistemas ditos totêmicos, as espécies naturais não fornecem quaisquer denominações a unidades sociais, que bem poderiam designar-se de outro modo; e não é menos claro que, adotando um epônimo animal ou vegetal, uma unidade social não afirma implicitamente que entre eles existe uma afinidade substancial: que ela descende dele, participa de sua natureza ou dele se alimenta... A conexão não é arbitrária; e também não é uma relação de contigüidade. Permanece que, como Firth e Fortes o entreviram, ela seja fundada na percepção de uma semelhança. É preciso saber ainda onde se situa esta semelhança e em que plano ela é apreendida. Pode-se dizer, como os autores que acabamos de citar, que ela é de ordem física ou moral, transpondo assim o empirismo de Malinowski do plano orgânico e afetivo ao plano da percepão e do julgamento?

Notaremos em primeiro lugar que a interpretação só é convincente no caso de sociedades que separam a série totêmica da série genealógica, reconhecendo-lhe uma importância igual: uma série pode evocar a outra, por não serem ligadas. Mas, na Austrália, as duas séries se confundem, e a semelhança intuitivamente percebida, invocada por Fortes e Firth, seria inconcebível, pelo simples fato desta contigüidade. Num grande número de tribos da América do Norte ou do Sul nenhuma semelhança é implícita ou explicitamente postulada; a conexão entre os ancestrais e os animais é externa e histórica: eles se conheceram, se encontraram, entraram em choque ou se associaram. É o que também dizem muitos mitos africanos e mesmo tallensi. Todos estes fatos incitam a procurar a conexão num plano bem mais geral, e os autores que discutimos não poderiam se opor, porque a conexão que eles mesmos sugerem é apenas inferida.

Em segundo lugar, a hipótese tem um campo de aplicação muito restrito. Firth a adota para a Polinésia em virtude da preferência que se constata ali pelos totens animais; e Fortes reconhece que ela vale sobretudo para certos animais "portadores de presas". O que faremos, enfim, com os outros, e o que faremos com os vegetais onde ocupam um lugar mais importante? O que faremos, enfim, com os fenômenos ou objetos naturais, com os estados normais ou patológicos, com os objetos manufaturados que podem servir de totens e que desempenham um papel não negligenciável, às vezes mesmo essencial, em certas formas de totemismo australiano e indiano?

Em outras palavras, a interpretação de Firth e de Fortes é limitada em dois sentidos. Primeiramente, é limitada às culturas que possuem um culto dos ancestrais muito desenvolvido bem como uma estrutura social do tipo totêmico; e em seguida, entre estas, às formas de totemismo principalmente animal ou mesmo restrito a certos tipos de animais. Ora — e neste ponto estamos de acordo com Radcliffe-Brown — não chegaremos ao fim do pretenso problema totêmico imaginando uma solução de um campo de aplicação limitado e depois mani-

pulando os casos rebeldes até que os fatos se amoldem, mas atingido inicialmente um nível suficientemente geral para que todos os casos observados possam nela figurar como modos particulares.

Finalmente, a teoria psicológica de Fortes repousa numa análise incompleta. É possível que, de um certo ponto de vista, os animais sejam, *grosso modo,* comparáveis aos ancestrais. Mas esta condição não é necessária nem suficiente. Se nos é permitida a expressão, *não são as semelhanças, mas sim as diferenças, que se assemelham.* Entendamos por isto, primeiramente, que não há animais que se assemelham entre si (por participarem do comportamento animal) e ancestrais que se assemelham entre si (por participarem do comportamento ancestral), enfim, não há uma semelhança global entre os dois grupos, mas, de um lado, animais que diferem uns dos outros (porque procedem de espécies distintas, das quais cada uma tem uma aparência física e um modo de vida que lhe é próprio) e, de outro, homens — cujos ancestrais formam um caso particular — que diferem entre si (por serem repartidos entre segmentos da sociedade, ocupando cada um uma posição particular na estrutura social). A semelhança que as representações ditas totêmicas supõem é *entre estes dois sistemas de diferenças.* Firth e Fortes efetuaram um grande progresso, passando do ponto de vista da *utilidade subjetiva* ao da *analogia objetiva.* Mas, uma vez conquistado este progresso, resta fazer a passagem de *analogia externa* à *homologia interna.*

2

A idéia de uma semelhança, objetivamente percebida, entre os homens e os totens já colocaria um problema no caso dos Azande, que, no número de seus totens, contam com animais imaginários: cobra-d'água com penacho, cobra-arco-íris, leopardo-d'água, animal-trovão (cf. Evans-Pritchard [1], p. 108). Mas, mesmo entre os Nuer, cujos totens correspondem todos a seres ou objetos reais, é necessário reconhecer que a lista forma uma disposição bem bizarra: leão, antílope-d'água (um bovino), lagarto-monitor, crocodilo, diversas cobras, tartaruga, avestruz, garça, pássaro *durra,* diversas árvores, papiros, cabeça, diversos peixes, abelha, formiga vermelha, rio e riacho, gado malhado, animais unicornos, couro, caibro, corda, diversas partes do corpo de animais e, enfim, diversas doenças. Quando consideramos seus totens como um todo,

> "... podemos dizer que nenhum fator utilitário bem determinado comanda a sua escolha. Os mamíferos, pássaros, peixes, plantas e objetos que são os mais úteis aos Nuer não figuram no número de seus totens. As observações sobre o totemismo nuer não confirmam, pois, a tese daqueles que vêem no totemismo, principal ou exclusivamente, a expressão ritual de interesses empíricos" (Evans-Pritchard ([3], p. 8).

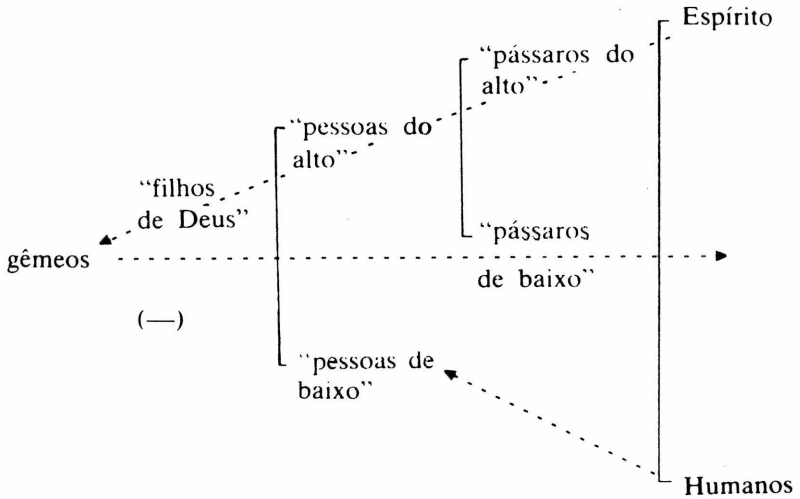
O argumento é explicitamente dirigido contra Radcliffe-Brown, e Evans-Pritchard lembra que já fora formulado por Durkheim a respeito de teorias análogas. O que segue poderia aplicar-se à interpretação de Firth e de Fortes:

> "Em geral os totens nuer também não são criaturas que podemos esperar encontrar em virtude de alguma particularidade marcante, própria a atrair a atenção. Bem ao contrário, as criaturas que inspiraram a imaginação mitopoética dos Nuer e que ocupam o primeiro lugar em seus contos não aparecem como totens senão raramente e de maneira pouco significativa" *(ibid.,* p. 80).

Nosso autor se esquiva portanto de responder à questão — encontrada constantemente e como um *leitmotiv* desde o início de nossa exposição — por que os mamíferos, pássaros, répteis e árvores se tornaram os símbolos das relações entre o poder espiritual e as linhagens. Quando muito, ele observa que crenças amplamente difundidas podem preparar certos seres para exercerem esta função: os pássaros voam e estão, pois, em melhores condições de se comunicarem com o espírito supremo que reside no céu. O argumento não se aplica às cobras, embora, à sua maneira, sejam também manifestações do espírito. As árvores, raras na savana, são tidas como favores divinos em virtude da sombra que proporcionam; os rios e riachos têm relações com o espírito das águas. Acredita-se que os animais unicornos e de pêlo vistoso são sinais visíveis de uma atividade espiritual excepcionalmente poderosa.

A não ser que voltemos a um empirismo e a um naturalismo que Evans-Pritchard rejeita com justa razão, faz-se necessário reconhecer que estas considerações indígenas têm pouca importância. Pois, se excluirmos que as águas sejam objeto de atitudes rituais em virtude de sua função biológica ou econômica, sua suposta relação com o espírito das águas se reduz a uma maneira bem verbal de exprimir o valor espiritual que se lhe atribui, e isto é uma explicação. Acontece o mesmo com os outros casos. Em compensação, Evans-Pritchard soube aprofundar certas análises que lhe permitem desmontar, se assim se pode dizer, peça por peça, as relações que, no pensamento nuer, unem certos tipos de homens a certas espécies de animais.

Para definir os gêmeos, os Nuer empregam fórmulas que à primeira vista parecem contraditórias. Por um lado, dizem que os gêmeos são "uma pessoa" *(ran);* por outro, afirmam que os gêmeos não são "pessoas" *(ran),* mas "pássaros" *(dit).* Para interpretar corretamente estas fórmulas, é necessário considerar, etapa por etapa, o raciocínio que elas supõem. Como manifestações de poder espiritual, os gêmeos são primeiro "filhos de Deus" *(gat kwoth)* e — sendo o céu morada divina — podem também ser chamados "pessoas do alto" *(ran nhial).* Sob este aspecto eles se opõem aos humanos ordinários que são "pessoas de baixo" *(ran piny).* Como os próprios pássaros são "do alto", os gêmeos são também identificados com eles. Contudo, os gêmeos permanecem seres humanos: embora sejam "do alto" são também relativamente "de baixo".



Mas, a mesma distinção se aplica aos pássaros, uma vez que certas espécies voam mais baixo e pior que outras: à sua maneira, por conseguinte, e permanecendo inteiramente "do alto", os pássaros também podem ser repartidos segundo alto e baixo. Compreende-se então por que os gêmeos são chamados por nome de pássaros "terrestres": galinha-d'angola, francolim, etc.

A relação assim colocada entre os gêmeos e os pássaros não se explica nem por um princípio de participação, à maneira de Lévy-Bruhl, nem por considerações utilitárias, como as invocadas por Malinowski, nem pela intuição de uma semelhança sensível admitida por Firth e Fortes. Estamos em presença de uma série de encadeamentos lógicos que unem relações mentais. Os gêmeos "são pássaros", não porque se confundem com eles ou porque se lhes assemelham, mas porque os gêmeos estão, em relação aos outros homens, como "pessoas do alto" para "pessoas de baixo", e, em relação aos pássaros, como "pássaros de baixo" para "pássaros do alto". Ocupam portanto, como os pássaros, uma posição intermediária entre o espírito supremo e os humanos.

Embora não formulado expressamente por Evans-Pritchard, este raciocínio o conduz a uma importante conclusão. Pois este tipo de inferência não se aplica somente às relações particulares que os Nuer estabelecem entre os gêmeos e os pássaros (tão estreitamente paralelas, aliás, com aquelas que os Kwakiutl da Colúmbia Britânica concebem entre os gêmeos e os salmões, que basta este único confronto para sugerir que, nos dois casos, o processo se funda num princípio mais geral), mas para toda relação postulada entre grupos humanos e espécies animais. Como o próprio Evans-Pritchard o disse, esta relação é de ordem metafórica *(ibid.,* p. 90: *poetic metaphors).* Os Nuer falam de espécies naturais, por analogia com seus próprios segmentos sociais tais como as linhagens, e a relação entre uma linhagem e uma espécie totêmica é concebida no modelo daquilo que chamam de *buth:* relação entre linhagens colaterais pro-

vindas de um ancestral comum. O mundo animal é, pois, pensado em termos de mundo social. Há a comunidade *(cieng)* dos animais carnívoros — leão, leopardo, hiena, chacal, cachorro selvagem e cachorro doméstico — que compreende, como uma de suas linhagens *(thok dwiel),* os mangustos, que se subdividem em sublinhagens: variedades de mangustos, de pequenos felinos, etc. Os herbívoros formam uma coletividade ou classe *(bab),* compreendendo todos os bovinos: antílopes, gazelas, búfalos e vacas; as lebres, carneiros e cabras, etc. O "povo sem pés" agrupa as linhagens de cobras e o "povo dos rios" reúne todos os animais que habitam nos cursos das águas e pântanos: crocodilos, lagartos-monitores, todos os peixes, os pássaros aquáticos, os pássaros pescadores, assim como os indígenas Anuak e Balak-dinka, que não criam gado e são pescadores e cultivam à beira do rio. Os pássaros formam uma vasta comunidade subdividida em muitas linhagens: "filhos de Deus", "filhos das irmãs dos filhos de Deus", e "filhos ou filhas de nobres" (*ibid.,* p. 90).

Estas classificações teóricas estão na base das representações totêmicas:

> "Por conseguinte, a relação totêmica não deve ser procurada na natureza do próprio totem, mas nas associações que ele evoca para o espírito" (*ibid.,* p. 82).

Fórmula à qual Evans-Pritchard deu recentemente uma expressão mais rigorosa:

> "Projetam-se sobre as criaturas noções e sentimentos cuja origem se encontra fora delas" (Evans-Pritchard [4], p. 19).

Por fecundas que sejam estas concepções, elas impõem, contudo, duas ressalvas. Em primeiro lugar, a análise da teoria indígena da generalidade está muito estreitamente subordinada à teologia própria dos Nuer:

> "A fórmula [*identificando os gêmeos a pássaros*] não traduz uma relação diádica entre os gêmeos e os pássaros, mas uma relação triádica entre os gêmeos, os pássaros e Deus. É em relação a Deus que os gêmeos e os pássaros oferecem um caráter comum. . ." (Evans-Pritchard [3], p. 132).

A crença numa divindade suprema não é contudo necessária para que se estabeleçam relações deste tipo, uma vez que nós mesmos as temos colocado em evidência nas sociedades de espírito muito menos teológico que a dos Nuer. [11] Formulando assim sua interpretação, Evans-Pritchard corre o risco de restringi-la:

[11] Comparar, deste ponto de vista, o esquema da p. 165 do presente trabalho com aquele que demos nas *Gesta de Asdiwal (Anuário,* 1958-1959, da École des Hautes Études, seção de ciências religiosas, p. 20. Republicado em *Les Temps Modernes,* n.º 179, março 1961, p. 1099).

como Firth e Fortes (embora em menor grau) ele apresenta uma interpretação geral na linguagem de uma sociedade particular e limita assim seu alcance.

Em segundo lugar, Evans-Pritchard não parece ter medido a importância da revolução realizada alguns anos antes da publicação de *Nuer Religion* por Radcliffe-Brown com a sua segunda teoria do totemismo. [12] Esta difere bem mais radicalmente da primeira do que os etnólogos ingleses geralmente imaginam. Em nossa opinião, ela não só resolve definitivamente o problema totêmico, mas traz à tona o verdadeiro problema que se coloca num outro nível e em termos diferentes, e que ainda não foi claramente percebido, embora, em última análise, sua presença possa aparecer como a causa profunda dos intensos debates que o problema totêmico provocou no pensamento etnológico. Seria quase inacreditável, com efeito, que numerosos e grandes espíritos se tenham empenhado sem motivo razoável, mesmo se o estágio alcançado nos conhecimentos e nos preconceitos tenazes os impedissem de tomar consciência dele ou dele lhes revelasse apenas uma aparência deformada. É desta segunda teoria de Radcliffe-Brown que devemos agora nos ocupar.

3

O autor não chamou a atenção para a novidade desta teoria; ela apareceu vinte e dois anos após a primeira, no *Huxley Memorial Lecture for 1951,* com o título "The Comparative Method in Social Anthropology". De fato, Radcliffe-Brown a apresenta como um exemplo desse método comparativo, o único que pode permitir à antropologia formular "proposições gerais". A primeira teoria foi introduzida do mesmo modo (cf. mais acima p. 147 s.). De uma à outra, há, portanto, continuidade no plano metodológico. Mas a semelhança termina aí.

As tribos australianas do rio Darling, na Nova Gales do Sul, têm uma divisão em duas metades exogâmicas e matrilineares chamadas, respectivamente, falcão *(eaglehawk)* e gralha *(crow).* Pode-se tentar uma explicação histórica de uma tal organização social: por exemplo, duas populações inimigas decidiram um dia fazer as pazes e, para melhor assegurá-la, decidiram que daí em diante os homens de um grupo se casariam com as mulheres do outro grupo e vice-versa. Como nada sabemos sobre o passado das tribos em questão, esse tipo de explicação é condenado a permanecer gratuito e conjetural.

Procuremos antes, portanto, se existem instituições paralelas em outros lugares. Os Haida das ilhas Rainha Charlotte, na Colúmbia Britânica, são divididos em metades matrilineares exogâmicas chamadas, respectivamente, águia *(eagle)* e corvo *(raven).* Um mito haida conta que, na origem dos tempos, a águia era a dona de toda a água do mundo, guardada numa cesta sem buracos. O corvo roubou a cesta, mas, enquanto sobrevoava as ilhas, a água derramou-se sobre a ter-

[12] Ainda em 1960, Evans-Pritchard parecia crer que a contribuição de Radcliffe-Brown ao problema do totemismo se reduziu a seu artigo de 1929 (Evans-Pritchard [4], p. 19, n.º 1).

ra: assim foram criados os lagos e os rios onde, desde então, os pássaros matam a sede e para onde afluem os salmões que constituem o principal alimento dos homens.

Os pássaros epônimos destas metades australianas e americanas pertencem, pois, a espécies muito próximas e simetricamente opostas. Existe porém, na Austrália, um mito que se parece muito com o que acabamos de resumir: outrora o falcão guardava a água fechada dentro de um poço tampado com uma grande pedra que ele erguia quando queria beber. A gralha descobriu esta artimanha e queria beber também; levantou a pedra, coçou a cabeça cheia de piolhos sobre a água e esqueceu de tampar de novo o poço. Toda a água escorreu, dando origem à rede hidrográfica da Austrália oriental, e os piolhos do pássaro se transformaram em peixes dos quais agora os indígenas se alimentam. No espírito das reconstruções históricas, seria necessário imaginar relações antigas entre a Austrália e a América para explicar estas analogias?

Isto seria esquecer que as metades exogâmicas australianas — matrilineares e patrilineares — são freqüentemente designadas com nomes de pássaros, e que mesmo na Austrália, por conseguinte, as tribos do rio Darling apenas ilustram uma situação geral. Encontramos a cacatua branca, oposta à gralha, na Austrália ocidental, a cacatua branca, oposta à cacatua preta, na província de Victoria. Os pássaros totens são também muito difundidos na Melanésia; as metades de certas tribos da Nova Irlanda são chamadas, respectivamente, de águia-do-mar e gavião-pescador. Generalizando ainda, confrontaremos com os fatos precedentes aqueles que têm alguma relação com o totemismo sexual (e não mais com metades) também designado por pássaros ou animais semelhantes entre si: na Austrália oriental o morcego é o totem masculino, a coruja, o totem feminino; na parte setentrional da Nova Gales do Sul, estas funções são respectivamente atribuídas ao morcego e ao picancilho *(Climacteris sp.)*. Enfim, acontece que o dualismo australiano se manifesta no plano das gerações, isto é, um indivíduo é colocado na mesma categoria que seu avô e seu neto, enquanto que seu pai e seu filho são colocados na categoria oposta. Quase sempre estas metades formadas por gerações alternadas não são nomeadas. Mas, quando o são, podem trazer nomes de pássaros: assim, na Austrália ocidental, martim-pescador e pássaro-abelheiro, ou ainda, pássaro-vermelho e pássaro-preto:

> "A questão que nos colocamos de início: por que todos estes pássaros? se ampliou portanto. Não só as metades exogâmicas, mas também outros tipos de divisões dualistas são denotadas em referência a um par de pássaros. E mais ainda, não se trata sempre de pássaros. Na Austrália, as metades podem também ser associadas a outros pares animais: duas espécies de cangurus numa região, duas espécies de abelhas numa outra. Na Califórnia, uma metade é associada ao coiote, a outra ao gato selvagem" (Radcliffe-Brown [4], p. 113).

O método comparativo consiste precisamente em integrar um fenômeno par-

ticular num conjunto que o progresso da comparação torna cada vez mais geral. Em conclusão, estamos diante do seguinte problema: como explicar que os grupos sociais, ou segmentos da sociedade, sejam distinguidos uns dos outros pela associação de cada um com uma espécie natural particular? Este problema, que é o do totemismo, encerra dois outros: como cada sociedade concebe o relacionamento entre os seres humanos e as outras espécies naturais (problema exterior ao totemismo, como o prova o exemplo das ilhas Andaman); e como, por outro lado, grupos sociais vêm a ser identificados mediante emblemas, símbolos ou objetos emblemáticos ou simbólicos? Este segundo problema ultrapassa igualmente os quadros do totemismo, uma vez que, deste ponto de vista, um mesmo papel pode ser atribuído, conforme o tipo de comunidade considerada, a uma bandeira, a um brasão, a um santo ou a uma espécie animal.

Até o presente, a crítica de Radcliffe-Brown renova aquela que ele formulou em 1929, muito próxima, como o vimos, à de Boas (cf. mais acima, pp. 107 e 143). Mas sua conferência de 1951 inova ao proclamar que esta crítica não é suficiente, pois subsiste um problema não resolvido. Mesmo supondo que se pode oferecer uma explicação satisfatória da predileção "totêmica" pelas espécies animais, seria necessário ainda compreender por que tal espécie é privilegiada dentre outras:

> "Em virtude de qual princípio, pares como o falcão e a gralha, a águia e o corvo, o coiote e o gato selvagem são escolhidos para representar as metades de uma organização dualista? A questão não é inspirada por uma vã curiosidade. Se compreendêssemos o princípio, estaríamos talvez em condições de ter uma *insight* de como os povos indígenas se representam a organização dualista em função de sua estrutura social. Em outros termos, em lugar de nos perguntarmos: por que todos estes animais? podemos perguntar-nos: por que mais especialmente o falcão e a gralha, e todos os outros pares?" (*ibid.*, p. 114).

Este passo é decisivo. Ele traz consigo a reintegração do conteúdo na forma e abre assim caminho a uma verdadeira análise estrutural, igualmente distante do formalismo e do funcionalismo. Pois é bem uma análise estrutural que Radcliffe-Brown empreende, por um lado consolidando as instituições com as representações, por outro lado interpretando conjuntamente todas as variantes do mesmo mito.

Este mito, conhecido em várias regiões da Austrália, põe em cena dois protagonistas cujos conflitos fornecem a matéria principal do relato. Uma versão da Austrália ocidental refere-se ao falcão e ao macho da gralha, o primeiro, irmão da mãe da segunda, e também seu sogro potencial em virtude do casamento preferencial com a filha do irmão da mãe. O sogro real ou potencial tem o direito de exigir de seu genro e sobrinho presentes alimentares, e o falcão manda então que a gralha leve a ele um canguru *wallaby*. Depois de uma caçada frutuosa, a gralha sucumbe à tentação: come a caça e finge então voltar de mãos vazias. Mas o tio

recusa acreditar e pergunta-lhe a respeito de sua barriga rechonchuda: é que, diz a gralha, para acalmar a fome, se encheu de resina de acácia. Sempre incrédulo, o falcão lhe faz cócegas até ela vomitar a carne. Como castigo, joga a culpada no fogo e deixa-a ali até que seus olhos fiquem vermelhos e suas penas enegrecidas, enquanto a dor arranca da gralha o grito, que lhe ficou desde então característico. O falcão decreta que a gralha não caçará mais por sua própria conta e ficará reduzida a roubar a caça. Desde então as coisas são assim.

É impossível, prossegue Radcliffe-Brown, compreender este mito sem se referir ao contexto etnográfico. O australiano se considera como um "comedor de carne", e o falcão e a gralha, pássaros carnívoros, são seus principais concorrentes. Quando os indígenas caçam acendendo fogos na savana, os falcões aparecem subitamente para disputar-lhes a caça, fugindo das chamas: eles também são caçadores. Empoleirados perto dos fogos do acampamento, as gralhas esperam a ocasião para pilhar o festim.

Os mitos deste tipo podem ser comparados a outros, cuja estrutura é análoga, mesmo que coloquem em cena animais diferentes. Assim, os indígenas que vivem nas fronteiras da Austrália medirional e de Victoria, contam que o canguru e o fascólomo (*vombate:* um outro marsupial, porém menor), que constituem a sua caça principal, eram outrora amigos. Um dia o vombate começou a fazer uma "casa" (a espécie é terrícola) e o canguru caçoou dele e o maltratou. Mas, quando pela primeira vez, a chuva começou a cair e o vombate se abrigou em sua "casa", recusou entrada ao canguru, alegando que era pequena demais para os dois. O canguru, furioso, bateu com uma pedra na cabeça do vombate e lhe achatou o crânio; o vombate replicou, espetando uma lança na parte traseira do canguru. Desde então as coisas se passam assim: o vombate tem a cabeça chata e vive numa cova; o canguru tem uma cauda e vive em campo aberto:

> "Evidentemente, isto é somente uma "estória" *(a just so story),* que pode parecer pueril. Ela diverte o auditório quando o narrador sabe dar expressão. Mas, se examinarmos algumas dezenas de contos do mesmo tipo, descobriremos neles um tema comum. As semelhanças e as diferenças entre as espécies animais são traduzidas em termos de amizade e de conflito, de solidariedade e de oposição. Em outras palavras, o universo da vida animal é representado sob forma de relações sociais como as que prevalecem na sociedade dos homens" (Radcliffe-Brown [4], p. 116).

Para obter este resultado, as espécies naturais são classificadas em pares de oposições, e isto só é possível sob a condição de escolher espécies que ofereçam ao menos um caráter comum que permita sua comparação.

No caso do falcão e da gralha, que são os dois principais pássaros carnívoros, o princípio é claro e diferencia o primeiro como predador e o segundo como carniceiro. Mas, como interpretar o par morcego-coruja? Radcliffe-Brown declara ter sido inicialmente atraído pelo seu caráter comum de pássaros noturnos. Contudo, numa região da Nova Gales do Sul é o picancilho, pássaro diurno, que se

opõe ao morcego como totem feminino: de fato, um mito relata que o picancilho ensinou às mulheres a arte de trepar nas árvores.

Encorajado por esta primeira explicação dada por um informante, Radcliffe-Brown interroga: "Que semelhança há entre o morcego e um picancilho?" Ao que o indígena, manifestamente surpreso por tal ignorância, responde: "Mas, vejamos! Os dois vivem nas cavidades dos troncos das árvores!" Ora, é também o caso da coruja *(night owl)* e do noitibó *(night jar)*. Comer carne, viver ao abrigo das árvores são um traço comum ao par considerado e oferecem um ponto de comparação com a condição humana. [13] Mas existe também uma oposição no interior do par e subjacente à similaridade: embora carnívoros, os dois pássaros são respectivamente "caçador" e "ladrão". Como membros de uma mesma espécie, as cacatuas diferem pela cor, ora branca, ora preta; da mesma forma, os pássaros arborícolas são diurnos ou noturnos, etc.

Por conseguinte, a divisão "falcão-gralha" das tribos do rio Darling, das quais partimos, só aparece no final da análise, e como um "tipo de aplicação muito freqüente de um certo princípio estrutural" (p. 123); este princípio consiste na união de termos opostos. Por meio de uma nomenclatura especial, formada de termos animais e vegetais (e aí está seu único caráter distintivo), o pretenso totemismo, à sua maneira, apenas exprime — diríamos hoje, por meio de um código particular — correlações e oposições que podem ser formalizadas de outra maneira; assim, em certas tribos da América do Norte e do Sul, por meio das oposições do tipo: céu-terra, guerra-paz, montante-jusante, vermelho-branco, etc., cujo modelo mais geral e cuja aplicação mais sistemática se encontram talvez na China, na oposição dos dois princípios do Yang e do Yin: macho e fêmea, dia e noite, verão e inverno, da união dos quais resulta uma totalidade organizada (*tao*): par conjugal, dia ou ano. O totemismo se reduz assim a um modo particular de formular um problema geral: fazer com que a oposição, em lugar de ser um obstáculo à integração, sirva antes para produzi-la.

4

A demonstração de Radcliffe-Brown suprime definitivamente o dilema em que se envolviam tanto os adversários como os partidários do totemismo, porque somente dois papéis podiam ser conferidos por ele às espécies vivas: o de estímulo natural ou de pretexto arbitrário. Os animais do totemismo deixam de ser, somente ou sobretudo, criaturas temidas, admiradas ou cobiçadas: sua realidade sensível deixa transparecer noções e relações concebidas pelo pensamento especulativo a partir dos dados da observação. Compreendemos enfim que as espécies

[13] Como estamos penetrando um pouco além do texto de Radcliffe-Brown, poderemos perguntar-nos em que a vida dos pássaros que fazem ninho nos ocos das árvores evoca a condição humana. Ora, conhecemos ao menos uma tribo australiana onde as metades eram designadas conforme as partes da árvore: "Entre os Ngeumba a metade gwaimudthen é dividida em *nhurai* (base) e *wangue* (meio), ao passo que a metade gwaigulir é identificada com *winggo* (copa). Estes nomes referem-se às diferentes partes da sombra das árvores e fazem alusão aos lugares respectivamente ocupados nos acampamentos..." (Thomas, p. 152).

naturais não são escolhidas por serem "boas para comer" mas por serem "boas para pensar". Entre esta tese e aquela que a precedeu, a distância é tão grande que gostaríamos de saber se Radcliffe-Brown se deu conta do caminho percorrido. A resposta se encontra talvez nas notas dos cursos proferidos por ele na África do Sul e no texto inédito de uma conferência sobre a cosmologia australiana, que são as últimas ocasiões que ele teve para se exprimir antes de sua morte, ocorrida em 1955. Não era homem de admitir de bom grado que tivesse mudado de opinião nem de reconhecer eventuais influências. E, contudo, é difícil não notar que os dez anos que precederam sua *Huxley Memorial Lecture* foram marcados pela aproximação entre antropologia e lingüística estrutural. Para todos os que participaram do empreendimento, é tentador ao menos crer que ele pôde encontrar um eco no pensamento de Radcliffe-Brown. As noções de oposição e de correlação, a de par de oposições, têm uma longa história, mas é a lingüística estrutural e, atrás dela, a antropologia estrutural que as reabilitaram no vocabulário das ciências humanas; é admirável encontrá-las sob a pena de Radcliffe-Brown com todas as suas implicações que, como vimos, levaram-no a abandonar suas posições anteriores ainda marcadas de naturalismo e empirismo. Essa nova tomada de posição implica naturalmente certa hesitação: por um breve momento Radcliffe-Brown parece inseguro sobre o alcance de sua tese e sobre sua extensão para além da área dos fatos australianos:

> "A concepção australiana do que designamos aqui pelo termo "oposição" é uma aplicação particular da associação por contrariedade que é um traço universal do pensamento humano e que nos incita a pensar por meio de pares de contrários: alto e baixo, forte e fraco, preto e branco. Mas a noção australiana de oposição combina a idéia de um par de contrários e a de um par de adversários" (*ibid.*, p. 118).

É bem verdade que uma conseqüência — aliás, não ainda claramente enunciada — do estruturalismo moderno deveria ser: tirar a psicologia associacionista do descrédito em que caiu. O associacionismo teve o grande mérito de delinear os contornos desta lógica elementar que é como o menor denominador comum de todo pensamento, e faltou apenas reconhecer que se tratava de uma lógica original, expressão direta da estrutura do espírito (e atrás do espírito e talvez do cérebro) e não de um produto passivo da ação do meio sobre uma consciência amorfa. Mas, contrariamente ao que Radcliffe-Brown ainda se inclina a crer, é esta lógica das oposições e das correlações, das exclusões e das inclusões, das compatibilidades e das incompatibilidades que explica as leis da associação, não o contrário: um associacionismo renovado deveria ser fundado sobre um sistema de operações que teria analogia com a álgebra de Boole. Como as próprias conclusões de Radcliffe-Brown o mostram, sua análise dos fatos australianos o conduz para além de uma simples generalização etnográfica: até as leis da linguagem e mesmo do pensamento.

Isto não é tudo. Já notamos que Radcliffe-Brown compreendeu que, em ma-

téria de análise estrutural, é impossível dissociar forma de conteúdo. A forma não é externa, mas interna. Para perceber a razão das denominações animais, é necessário encará-las concretamente, pois não somos livres de traçar uma fronteira para além da qual reinaria o arbitrário. O sentido não se decreta, ele não está em lugar algum se não estiver em todo lugar. É verdade que nossos conhecimentos limitados nos impedem freqüentemente de persegui-lo até nos seus últimos redutos: assim Radcliffe-Brown não explica por que certas tribos australianas concebem a afinidade entre a vida animal e a condição humana sob o aspecto de gostos carnívoros, enquanto que outras tribos invocam uma comunidade de *habitat*. Mas sua demonstração supõe implicitamente que também esta diferença é significativa e que, se estivéssemos suficientemente informados, poderíamos colocá-la em correlação com outras diferenças decifráveis entre as respectivas crenças dos dois grupos, entre suas técnicas ou entre as relações que cada um mantém com o meio.

Com efeito, o método seguido por Radcliffe-Brown é tão sólido quanto as interpretações que ela lhe sugere. Cada nível da realidade social lhe aparece como um complemento indispensável, na ausência do qual seria impossível compreender os outros níveis. Os costumes se relacionam com as crenças e estas com as técnicas; mas os diferentes níveis não se refletem simplesmente uns nos outros: reagem dialeticamente entre si, de tal maneira que não podemos esperar conhecer um único nível sem antes ter avaliado, nas suas relações de oposição e de correlação respectivas, as *instituições,* as *representações* e as *situações*. Em cada um de seus empreendimentos práticos, a antropologia não faz mais do que verificar uma homologia de estrutura entre o pensamento humano em exercício e o objeto humano ao qual se aplica. A integração metodológica de fundo e forma reflete, à sua maneira, uma integração mais essencial: a do método e da realidade.

CAPÍTULO V

O totemismo visto de dentro

1

Radcliffe-Brown teria certamente rejeitado as conclusões a que chegamos de sua demonstração, pois, como atesta sua correspondência,[14] ele se ateve a uma concepção empirista da estrutura até o fim da vida. Cremos, todavia, ter mostrado sem distorção os primeiros passos de um dos caminhos abertos pela sua conferência de 1951. Mesmo que Radcliffe-Brown não os tenha seguido, eles testemunham a fecundidade de um pensamento que, embora ameaçado pela velhice e pela doença, trazia em si essas promessas de renovação.

Apesar de ter a última teoria do totemismo de Radcliffe-Brown parecido coisa nova na literatura etnológica, ela não é invenção sua; mas, é pouco provável que ele se tenha inspirado em predecessores que ocupam um lugar à margem da reflexão propriamente etnológica. Tendo considerado o caráter intelectualista que verificamos nesta teoria, poderemos surpreender-nos de que Bergson tenha defendido idéias muito próximas. E todavia, encontramos em *Les Deux Sources de la morale et de la religion* o esboço de uma teoria da qual é interessante salientar a analogia, em certos pontos, com a de Radcliffe-Brown. Além do mais, será a ocasião de colocar um problema referente à história das idéias e que permite igualmente remontar até os postulados que as especulações sobre o totemismo supõem: como é possível que um filósofo, conhecido pela importância que dá à afetividade e à experiência vivida, se situe, ao abordar um problema etnológico, no extremo oposto ao daqueles etnólogos que poderíamos considerar em todos os outros aspectos, de posição doutrinal próxima à sua?

Em *Les Deux Sources,* Bergson aborda o totemismo sob o prisma do culto dos animais, que vê como uma modalidade do culto dos espíritos. O totemismo não se confunde com zoolatria, mas supõe "que o homem trata uma espécie animal ou mesmo vegetal, às vezes um simples objeto inanimado, com uma deferência que tem semelhanças com a religião" (p. 192). Esta deferência parece ligada, no pensamento indígena, à crença numa identidade entre o animal ou a planta e os membros do clã. Como pode ser explicada esta crença?

[14] Cf. a carta de Radcliffe-Brown ao autor do presente trabalho em S. Tax, L. C. Eiseley, I. Rouse, C. F. Voegelin, eds., *An Appraisal of Anthropology Today,* Chicago, 1953, p. 109.

A gama de interpretações propostas se escalona entre duas hipóteses extremas que bastam para o exame que estamos realizando: a primeira é uma "participação" à maneira de Lévy-Bruhl, que dá pouca importância aos múltiplos sentidos que oferecem, nas diferentes línguas, as expressões que traduzimos pelo verbo *ser*, cuja significação é equívoca mesmo entre nós; a segunda é a redução do totem ao papel de emblema e de simples designação do clã, como faz Durkheim, mas então sem poder justificar o lugar ocupado pelo totemismo na vida dos povos que o praticam.

Nem uma nem outra interpretação, aliás, permite responder, simplesmente e sem equívoco, à questão colocada por uma predileção evidente pelas espécies animais e vegetais. Somos pois levados a procurar o que pode haver de original na maneira pela qual o homem percebe e concebe as plantas e os animais:

> "Ao mesmo tempo que a natureza do animal parece se concentrar numa qualidade única, diríamos que sua individualidade se dissolve num gênero. Reconhecer um homem consiste em distingui-lo dos outros homens; mas reconhecer um animal é ordinariamente dar-se conta da espécie à qual pertence... Um animal, por mais que seja algo de concreto e individual, aparece essencialmente como uma qualidade, essencialmente também como um gênero" (Bergson, p. 192).

É esta percepção imediata de classe, por meio dos indivíduos, que caracteriza a relação entre o homem e o animal ou a planta; é ela também que ajuda a compreender melhor "esta coisa singular que é o totemismo". Com efeito, a verdade deve ser procurada num meio termo entre as duas soluções extremas que acabamos de lembrar:

> "Nada se pode concluir do fato de um clã ser conhecido como este ou aquele animal; é bem mais elucidativo, porém, o fato de dois clãs de uma mesma tribo terem necessariamente que ser dois animais diferentes; suponhamos que queiramos acentuar que esses dois clãs constituem duas espécies no sentido biológico do termo... daremos... a um dos dois clãs o nome de um animal, ao outro, o de um outro animal. Cada um desses nomes, tomado isoladamente, é apenas uma denominação: juntos equivalem a uma afirmação. Dizem que os dois clãs são *de sangue diferente*" (Bergson, pp. 193-194).

Não necessitamos seguir Bergson até o fim de sua teoria, pois seríamos levados a um terreno menos sólido. Bergson vê no totemismo um expediente para a exogamia, sendo essa o efeito de um instinto destinado a coibir as uniões biologicamente nocivas entre parentes próximos. Mas, se um tal instinto existisse, seria supérfluo recorrer aos meios institucionais. Além disso, o modelo sociológico adotado estaria em estranha contradição com o original zoológico que o inspirou: os

animais são endógamos, não exógamos; eles se unem e se reproduzem exclusivamente dentro dos limites da espécie. "Especificando" cada clã e diferenciando-os "especificamente" uns dos outros, chegaríamos, pois — se o totemismo estivesse baseado em tendências biológicas e em sentimentos naturais — ao inverso do resultado procurado: cada clã deveria ser endógamo como uma espécie biológica, e assim os clãs permaneceriam estranhos uns aos outros.

Bergson tem tanta consciência dessas dificuldades que se apressa em modificar sua tese em dois pontos. Mesmo mantendo a realidade da necessidade que levaria os homens a evitar as uniões consangüíneas, admite que nenhum instinto "real e ativo" lhe corresponde. A natureza remedeia essa carência pelos caminhos da inteligência, suscitando "uma representação imaginativa que determina o comportamento, como o teria feito o instinto" (p. 195). Aqui, porém, entramos em plena metafísica, e esta "representação imaginativa" teria além disso, como acabamos de ver, um conteúdo exatamente inverso de seu suposto objeto. Provavelmente é para superar este segundo obstáculo que Bergson deve reduzir uma representação imaginativa a uma forma:

> "No momento em que eles [os membros de dois clãs] declaram constituírem duas espécies animais, não é a animalidade, mas a dualidade que enfatizam" (*ibid.*, p. 195).

Apesar da diferença de suas premissas, é exatamente a conclusão de Radcliffe-Brown que Bergson enuncia vinte anos antes dele.

2

Esta perspicácia do filósofo, que lhe impõe, mesmo a contragosto, a resposta adequada a um problema etnológico ainda não resolvido pelos etnólogos de profissão (a publicação de *Les Deux Sources* é apenas posterior à primeira teoria de Radcliffe-Brown) é tão digna de nota que houve uma verdadeira inversão teórica, nesta ocasião, entre Bergson e Durkheim, contudo contemporâneos. O filósofo do instável encontra a solução do problema totêmico no campo das oposições e das noções; por um processo inverso, Durkheim, mesmo levado como foi a remontar continuamente a categorias e até a antinomias, procurou esta solução no plano da indistinção. Com efeito, a teoria durkheimiana do totemismo se desenvolve em três etapas, das quais Bergson, na sua crítica, se contentou em ficar com as duas primeiras. O clã atribui-se primeiro "instintivamente" um emblema (cf. mais acima p. 156) que pode ser apenas um desenho sumário, reduzido a alguns traços. Posteriormente "reconhecemos" neste desenho uma figuração animal e, em conseqüência, o modificamos. Enfim, esta figuração é sacralizada por confusão sentimental do clã e de seu emblema.

Mas, como esta série de operações que cada clã realiza por sua própria conta, e independentemente dos outros clãs, pode finalmente organizar-se em sistema? Durkheim responde:

"Embora o princípio totêmico resida por escolha numa espécie animal ou vegetal determinada, não pode permanecer localizado nela. O caráter sagrado é contagioso ao extremo; ele se estende pois do ser totêmico a tudo aquilo que o toca de perto ou de longe... substância da qual se alimenta... coisas que lhe são semelhantes... seres diversos com os quais está constantemente relacionado... enfim, o mundo inteiro se encontrou repartido entre os princípios totêmicos da mesma tribo" (Durkheim, p. 318).

O termo "repartido" encobre claramente um equívoco, visto que uma verdadeira partilha não resulta de uma limitação mútua e imprevista de várias áreas em expansão, cada uma das quais invadiria a totalidade do campo, se ela não se chocasse contra o progresso das outras. A distribuição resultante seria arbitrária e contingente; procederia da história e do acaso e seria impossível compreender como distinções passivamente vividas e aceitas sem terem sido jamais concebidas poderiam estar na origem destas "classificações primitivas", cujo caráter sistemático e coerente Durkheim, juntamente com Mauss, estabeleceu:

"Está longe da verdade dizer que esta mentalidade não tenha conexão com a nossa. Nossa lógica nasceu desta lógica... Hoje, como outrora, explicar é mostrar como uma coisa participa de uma ou de várias outras... Todas as vezes que unimos por um laço interno termos heterogêneos, identificamos inevitavelmente os contrários. Provavelmente os termos que assim unimos não são aqueles que o australiano aproxima; nós os escolhemos segundo outros critérios e por outros motivos; mas o procedimento pelo qual o espírito os coloca em relação não difere essencialmente.

"Assim, entre a lógica do pensamento religioso e a lógica do pensamento científico não há um abismo. Uma e outra são compostas com os mesmos elementos essenciais, mas desigual e diferentemente desenvolvidos. O que parece sobretudo caracterizar a primeira é um gosto natural, tanto para as confusões imoderadas quanto para os contratos abruptos. Ela é voluntariamente excessiva nos dois sentidos. Quando aproxima, confunde; quando distingue, opõe. Não conhece as medidas e as nuanças, procura os extremos; emprega conseqüentemente os mecanismos lógicos com uma certa falta de jeito, mas não ignora nenhum" (Durkheim, pp. 340-342).

Se citamos este longo trecho, é primeiro porque provavelmente é um dos melhores de Durkheim: aquele que admitia que toda vida social, mesmo elementar, supõe no homem uma atividade intelectual cujas propriedades formais não podem, por conseguinte, ser um reflexo da organização concreta da sociedade. Mas sobretudo o texto do *Formes élémentaires*, assim como aqueles que pudemos tirar do segundo prefácio das *Règles* e do ensaio sobre as formas primitivas de classificação, mostra as contradições inerentes à perspectiva inversa, tão freqüentemente adotada por Durkheim, quando afirma o primado do social sobre o intelecto. Mas é exatamente na medida em que Bergson se coloca na posição contrária à de um

sociólogo, no sentido durkheimiano do termo, que ele pode fazer da categoria de gênero e da noção de oposição dados imediatos do entendimento, utilizados pela ordem social para constituir-se. E é quando Durkheim pretende fazer derivar da ordem social as categorias e as idéias abstratas para dar a explicação desta ordem, que ele só encontra à sua disposição sentimentos, valores afetivos ou idéias vagas como as de contágio ou de contaminação. Assim se explica este paradoxo, bem ilustrado pela história do totemismo, de que Bergson esteja em posição melhor que Durkheim para assentar os fundamentos de uma verdadeira lógica sociológica, e que a psicologia de Durkheim, tanto quanto a de Bergson, mas de forma simétrica e inversa, deva recorrer ao não formulado.

Até o presente, a tentativa bergsoniana nos pareceu feita de recuos sucessivos: como se Bergson, constrangido a se defender das objeções levantadas por sua tese, tivesse que se render diante da verdade do totemismo. Todavia, essa interpretação não vai ao fundo da realidade, pois poderia ser que a clarividência de Bergson tivesse razões mais positivas e mais profundas. Se ele soube melhor que os etnólogos, ou antes deles, compreender certos aspectos do totemismo, não será acaso porque seu pensamento tem estranhas analogias com o de vários povos ditos primitivos que vivem ou viveram o totemismo por dentro?

Para o etnólogo, a filosofia de Bergson lembra necessariamente a filosofia dos índios Sioux, e ele mesmo podia ter notado a semelhança, uma vez que lera e meditara *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Durkheim reproduz neste livro (pp. 284-285) uma glosa de um sábio dakota que formula, numa linguagem próxima àquela da "evolução criadora", uma metafísica comum a todo o mundo sioux, desde os Osages do sul até os Dakota do norte, e segundo a qual as coisas e os seres não são senão as formas cristalizadas da continuidade criativa. Citamos conforme a fonte americana:

> "Cada coisa, ao se mover, num ou noutro momento, aqui e lá, marca um tempo de parada. O pássaro que voa pára num lugar para fazer seu ninho e num outro para repousar. O homem em marcha pára quando quer. Assim, o deus parou. O sol, tão brilhante e magnífico, é um lugar onde ele parou. A lua, as estrelas, os ventos é onde ele esteve. As árvores, os animais são todos seus pontos de parada, e o índio pensa nesses lugares e para eles dirige suas preces, a fim de atingirem o lugar em que o deus parou, e obterem ajuda e bênção" (Dorsey, p. 435).

Para melhor realçar o confronto, citaremos, sem transição, o parágrafo de *Les Deux Sources,* no qual Bergson resume sua metafísica:

> "Uma grande corrente de energia criativa se lança na matéria para dela obter o que pode. Na maior parte dos pontos ela parou; estas paradas se traduzem diante de nós por outros tantos aparecimentos de espécies vivas,

isto é, de organismos em que nosso olhar, essencialmente analítico e sintético, distingue uma porção de elementos que se coordenam para preencher uma multidão de funções; contudo, o trabalho de organização era somente a própria parada, ato simples, análogo ao rastro do pé que, instantaneamente, faz milhares de grãos de areia se disporem para formar um desenho" (Bergson, p. 221).

Os dois textos se correspondem tão perfeitamente que, depois de os lermos, parecerá certo admitir que Bergson pôde compreender o que se oculta por trás do totemismo, porque seu próprio pensamento estava, sem que ele o soubesse, em sintonia com o de povos totêmicos. O que apresentam, pois, em comum? Parece que o parentesco resulta de um mesmo desejo de apreensão global destes dois aspectos do real que o filósofo chama de *contínuo* e *descontínuo*; de uma mesma recusa de escolher entre os dois; e de um mesmo esforço por fazer deles perspectivas complementares, que convergem para a mesma verdade. [15] Acautelando-se de considerações metafísicas que pudessem ser estranhas a seu temperamento, Radcliffe-Brown seguia o mesmo caminho ao reduzir o totemismo a uma forma particular de tentativa universal para conciliar *oposição* e *integração*. Este encontro entre um etnógrafo de campo, admiravelmente a par da maneira pela qual os selvagens pensam, e um filósofo de gabinete, mas que, em certos aspectos, pensa como um selvagem, somente poderia ocorrer num ponto fundamental e que conviria acentuar.

3

Radcliffe-Brown tem um predecessor, mais longínquo e não menos inesperado, na pessoa de Jean-Jacques Rousseau. Certamente Rousseau sentia em relação à etnografia um fervor muito mais militante que Bergson. Mas apesar de serem os conhecimentos etnográficos ainda muito limitados no século XVIII, o que torna a clarividência de Rousseau mais admirável é que ela se adianta de vários anos às primeiras noções sobre o totemismo. Lembramos que estas foram introduzidas por Long, cujo livro data de 1791, ao passo que o *Discours sur l'origine de l'inégalité* remonta a 1754. Contudo, como Radcliffe-Brown e como Bergson, Rousseau vê na apreensão que o homem tem da estrutura "específica" do mundo animal e vegetal a fonte das primeiras operações lógicas, e, subseqüentemente, a de uma diferenciação social que só pode ser vivida por ter sido concebida.

O *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* é, provavelmente, o primeiro tratado de antropologia geral na literatura francesa. Em termos quase modernos, Rousseau coloca aí o problema central da antropo-

[15] A analogia mereceria ser aprofundada. A língua dakota não possui palavra para designar o tempo, mas sabe exprimir de vários modos as maneiras de ser na duração. Para o pensamento dakota, o tempo se reduz a uma duração na qual a medida não intervém: é um bem disponível e sem limite (Malan e McCone, p. 12).

logia, que é o da passagem da natureza para a cultura. Mais prudente que Bergson, ele tem o cuidado de não invocar o instinto que, pertencendo à ordem da natureza, não teria possibilidade de ultrapassá-la. Antes que o homem se tornasse um ser social, o instinto de procriação, "tendência cega... somente produzia um ato puramente animal".

A passagem da natureza para a cultura teve como condição o crescimento demográfico; mas este não agiu diretamente e como uma causa natural. Primeiro forçou os homens a diversificar as suas maneiras de viver para poderem subsistir nos meios ambientes diferentes e a multiplicar suas relações com a natureza. Mas, para que esta diversificação e esta multiplicação pudessem proporcionar transformações técnicas e sociais, seria necessário que elas se tornassem para o homem objeto e instrumento do pensar:

> "Esta atenção reiterada dos diversos seres a si mesmos e de uns aos outros teve naturalmente que engendrar no espírito do homem a percepção de certas relações. Estas relações, que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte, fraco, rápido, lento, medroso, atrevido e outras idéias semelhantes, comparadas quando necessário e quase sem ser analisadas, afinal produziram nele alguma espécie de reflexão ou, antes, uma prudência maquinal que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança" (Rousseau [1], p. 63).

A última parte da frase não se explica como um arrependimento: no pensamento de Rousseau, previsão e curiosidade estão ligadas como duas faces da atividade intelectual. Quando predomina o estado de natureza, elas fazem igualmente falta ao homem porque este "abandona-se ao único sentimento de sua existência atual". Para Rousseau, aliás, a vida afetiva e a vida intelectual se opõem da mesma maneira que a natureza e a cultura: estas se distanciam inteiramente "desde as puras sensações, aos mais simples conhecimentos". Isto é tão verdadeiro, que encontramos às vezes em seus textos o estado de natureza em oposição ao "estado de raciocínio" e não ao estado de sociedade (*loc. cit.*, pp. 41, 42, 54).

O advento da cultura coincide, portanto, com o nascimento do intelecto. Além disso, a oposição do contínuo e do descontínuo, que parece irredutível no plano biológico — porque aí ela se expressa na serialidade dos indivíduos dentro da espécie, e na heterogeneidade das espécies entre si — é superada dentro da cultura, que repousa na aptidão do homem a se aperfeiçoar:

> "... faculdade que... reside entre nós, tanto na espécie como no indivíduo; enquanto que um animal, ao cabo de alguns meses, é aquilo que será durante toda a sua vida, e sua espécie, ao cabo de mil anos, é aquilo que fora no primeiro ano dos seus mil anos" (Rousseau [1], p. 40).

Como podemos então conceber, primeiro, a tríplice passagem (que verdadeiramente não passa de uma) da animalidade à humanidade, da natureza à cultura, e da afetividade à intelectualidade, e, em seguida, esta possibilidade de aplicação

do mundo animal e vegetal sobre a sociedade, já concebida por Rousseau e na qual vemos a chave do totemismo? Pois, ao separar radicalmente os termos, nos expomos (como Durkheim o aprenderá mais tarde) a não compreender mais a sua gênese.

A resposta de Rousseau, mesmo mantendo as distinções, consiste em definir a condição natural do homem por meio do único estado psíquico cujo conteúdo seja indissociavelmente afetivo e intelectual; basta a tomada de consciência para permitir a passagem de um plano a outro: da piedade ao que Rousseau chama de identificação com o outro; a dualidade dos termos correspondem até certo ponto à dualidade de aspecto. Por se sentir primitivamente idêntico a todos os seus semelhantes (no número dos quais, como Rousseau expressamente afirma, é necessário incluir os animais), o homem conseqüentemente adquirirá a capacidade de *se* distinguir como ele *os* distingue, isto é, de captar a diversidade das espécies como suporte conceitual da diferenciação social.

Esta filosofia da identificação original com todos os outros é a mais afastada que se possa conceber do existencialismo sartriano, que retoma neste ponto a tese de Hobbes. Por outro lado, ela leva Rousseau a hipóteses singulares: é o que atesta a nota 10 do *Discours,* na qual ele sugere que os orangotangos e outros macacos antropóides da Ásia e da África poderiam ser homens, abusivamente colocados no reino animal pelos preconceitos dos viajantes. Mas ela também lhe permite formar uma visão extraordinariamente moderna da passagem da natureza para a cultura, baseada, como vimos, no aparecimento de uma lógica que opera através de oposições binárias e que coincide com as primeiras manifestações do simbolismo. A apreensão global dos homens e dos animais como seres sensíveis, na qual consiste a identificação, comanda e precede a consciência das oposições: primeiro, entre as propriedades lógicas concebidas como partes integrantes do campo, depois, dentro do próprio campo, entre "humano" e "não humano". Ora, assim é para Rousseau o próprio processo da linguagem: a origem dela não está nas necessidades, mas nas paixões e daí resulta que a primeira linguagem teve que ser figurada:

> "Como os primeiros motivos que induziram o homem a falar foram as paixões, suas primeiras expressões foram tropos. A linguagem figurada foi a primeira a nascer, o sentido próprio foi encontrado por último. Não chamamos as coisas pelo seu verdadeiro nome senão quando as vimos sob sua verdadeira forma. A princípio não falamos senão em forma poética. Só chegamos a raciocinar muito tempo depois" (Rousseau [2], p. 565).

Termos envolventes que confundem num tipo de supra-realidade os objetos de percepção e as emoções que suscitam precederam pois a redução analítica no sentido próprio. A metáfora, cujo papel desempenhado no totemismo já sublinhamos várias vezes, não é um tardio embelezamento da linguagem, mas um de seus modos fundamentais. Colocada por Rousseau no mesmo plano que a oposição, ela constitui, do mesmo modo, uma forma primeira do pensamento discursivo.

4

Constitui uma espécie de paradoxo que um ensaio intitulado *Le Totémisme aujourd'hui* se conclua com considerações retrospectivas. Mas o paradoxo é somente um aspecto desta ilusão totêmica que uma análise mais rigorosa dos fatos que lhe serviram de base permite dissipar e cuja parte de verdade que ela dissimula aparece melhor no passado que no presente. Pois a ilusão totêmica consiste primeiro no fato de que um filósofo que desconhece a etnologia como Bergson, e um outro, vivendo numa época em que a noção de totemismo ainda não tinha tomado forma, puderam, antes dos especialistas modernos e, no caso de Rousseau, antes mesmo da "descoberta" do totemismo, penetrar a natureza de crenças e de costumes que lhes eram pouco familiares ou cuja realidade ninguém tinha ainda procurado estabelecer.

Provavelmente o êxito de Bergson é uma conseqüência indireta de seus pressupostos filosóficos. Tão cuidadoso como seus contemporâneos em legitimar valores, ele difere deles ao traçar seus limites dentro do pensamento normal do homem branco, em vez de colocá-los na periferia. A lógica das distinções e das oposições cabe pois ao selvagem e à "sociedade fechada", na medida em que a filosofia bergsoniana lhe atribui um lugar inferior em relação a outros modos de conhecimento: a verdade prevalece então indiretamente.

Mas o que nos importa para a lição que queremos tirar é que Bergson e Rousseau foram bem sucedidos em remontar até os fundamentos psicológicos de instituições exóticas (no caso de Rousseau, sem suspeita de sua existência), por um processo de interiorização, isto é, experimentando em si mesmos modos de pensar tirados principalmente de fora, ou simplesmente imaginados. Demonstram assim que toda mente humana é um lugar de experiência virtual para controlar o que se passa nas mentes humanas, quaisquer que sejam as distâncias que as separem.

Pela excentricidade que lhe era atribuída e que as interpretações dos observadores e as especulações dos teóricos exageraram ainda mais, o totemismo serviu em um momento para reforçar a tensão exercida sobre as instituições primitivas, a fim de afastá-las das nossas, o que era particularmente oportuno no caso dos fenômenos religiosos, em que o confronto teria tornado manifestas muitas afinidades. Pois foi a obsessão das coisas religiosas que fez o totemismo ser introduzido na religião. Tal obsessão, muitas vezes, fez dele uma caricatura e o distanciou ao máximo das religiões ditas civilizadas para que estas não corressem o risco de se dissolverem ao contato com ele; a menos que, como na experiência de Durkheim, a combinação resultasse em um novo corpo desprovido de propriedades iniciais tanto do totemismo quanto da religião.

Mas as ciências, ainda que humanas, não podem operar com eficácia senão sobre idéias claras, a não ser que se esforcem para torná-las tais. Se quisermos fazer da religião uma ordem autônoma, ligada a uma pesquisa particular, será necessário subtraí-la a essa sorte comum aos objetos da ciência. Definir a religião por contraste será inevitavelmente para a ciência fazê-la distinguir-se apenas como

o reino das idéias confusas. Por conseguinte, todo empreendimento que vise a pesquisa objetiva da religião será forçado a escolher um outro terreno que não o das idéias, já desnaturado e apropriado pelas pretensões da antropologia religiosa. Ficarão abertas somente as vias de acesso afetiva — ou mesmo orgânica — e sociológica, que apenas rodeiam os fenômenos.

Inversamente, se atribuímos às idéias religiosas o mesmo valor que a qualquer outro sistema conceitual, que é o de dar acesso ao mecanismo do pensamento, a antropologia religiosa será validada nos seus empenhos, mas perderá sua autonomia e especificidade.

É o que vimos no caso do totemismo, cuja realidade se reduz a uma ilustração particular de certos modos de reflexão. Por certo, nele se manifestam sentimentos, mas de maneira subsidiária, como respostas às lacunas e às lesões de um corpo de idéias que jamais chegam a se concluir. O pretenso totemismo depende do entendimento, e as exigências às quais responde, a maneira pela qual procura satisfazê-las, são, em primeiro lugar, de ordem intelectual. Neste sentido, nada há de arcaico ou longínquo. Sua imagem é projetada, não recebida; ela não extrai sua substância de fora. Pois, se a ilusão encobre uma centelha de verdade, esta não está fora de nós, mas em nós.

Bibliografia

A bibliografia do totemismo é imensa. Damos abaixo apenas os títulos citados nesta obra.

Anthropos, "Das Problem des Totemismus", t. IX, X, XI, 1914-1916.

Bergson, H. — *Les Deux Sources de la morale et de la religion,* 164.ª ed., Paris, 1967.

Best, E. — "Maori Religion an Mythology", *Dominion Museum,* Boletim n.º 10, seção I, Wellington, 1924.

Boas, F. — [1] *General Anthropology,* Boston, Nova York, Londres, 1938.

Boas, F. — [2] "The Origin of Totemism", *American Anthropologist,* vol. 18, 1916.

Comte, A. — *Cours de philosophie positive,* 6 vols., Paris, 1908.

Crosse-Upcott, A. R. W. — "Social Aspects of Ngindo Bee-Keeping", *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. 86, parte II, 1956.

Cuoq, J. A. — *Lexique de la langue algonquine,* Montréal, 1886.

Dorsey, J. O. — "A Study of Siouan Cults", *XIth Annual Report (1889-1890),* Bureau of American Ethnology, Washington, 1894.

Dumézil, G. — *Loki,* Paris, 1948.

Durkheim, E. — *Les Formes élémentaires de la vie religieuse,* 5.ª ed., Paris, 1968.

Elkin, A. P. — [1] "Studies in Australian Totemism. Sub-Section, Section and Moiety Totemism", *Oceania,* vol. 4, n.º 1, 1933-1934.

Elkin, A. P. — [2] "Studies in Australian Totemism, The Nature of Australian Totemism", *Oceania,* vol. 4, n.o 2, 1933-1934.

Elkin, A. P. — [3] *The Australian Aborigines,* 3.ª ed., Sydney-Londres, 1954.

Evans-Pritchard, E. E. — [1] "Zande Totems", *Man,* vol. 56, n.º 110, 1956.

Evans-Pritchard, E. E. — [2] "Zande Clan Names", *Man,* vol. 56, n.º 62, 1956.

Evans-Pritchard, E. E. — [3] *Nuer Religion,* Oxford, 1956.

Evans-Pritchard, E. E. — [4] Prefácio de R. Hertz, *Death ande the Right Hand,* Londres, 1960.

Firth, R. — [1] "Totemism in Polynesia", *Oceania,* vol. I. n.ºs 3 e 4, 1930-1931.

Firth, R. — [2] *Primitive Polynesian Economy,* Londres, 1939.

Firth, R. — [3] *History and Traditions of Tikopia,* Wellington, 1961.

Fortes, M. — *The Dynamics of Clanship among the Tallensi,* Oxford, 1945.

Frazer, J. G. — *Totemism and Exogamy,* 4 vols., Londres, 1910.

Freud, S. — *Totem et Tabou,* trad. francesa, Paris, 1924.

Goldenweiser, A. A. — [1] "Totemism, an Analytical Study", *Journal of American Folklore,* vol. XXIII, 1910.

Goldenweiser, A. A. — [2] "Form and Content in Totemism", *American Anthropologist,* vol. 20, 1918.

Handbook of American Indians North of Mexico, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Boletim 30, 2 vols., Washington, 1907-1910.

Hilger, Sister M. I. — "Some early customs of the Menomini Indians", *Journal de la Société des Américanistes,* t. XLIX, Paris, 1960.

Jakobson, R. e Halle, M. — *Fundamentals of Language,* 'S-Gravenhage, 1956.

Jenness, D. — "The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life", *Bulletin of the Canada Department of Mines,* n.º 78, Ottawa, National Museum of Canada, 1935.

Kinietz, W. V. — "Chippewa Village. The Story of Katikitegon", Cranbook Institute of Science, Detroit, Bol. n.º 25, 1947.

Kroeber, A. L. — [1] *Anthropology,* Nova York, 1923.

Kroeber, A. L. — [2] *Anthropology,* nova ed., Nova York, 1948.

Kroeber, A.L. — [3] "Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis" (1920), in *The Nature of Culture,* Chicago, 1952.

Kroeber. A. L. — [4] "Totem and Taboo in Retrospect" (1939), in *The Nature of Culture,* Chicago, 1952.

Landes, R. — "Ojibwa Sociology", *Columbia University Contributions to Anthropology,* vol. XXIX, Nova York, 1937.

Lane, B. S. — "Varieties of Cross-cousin Marriage and Incest Taboos: Structure and Causality", *in* Dole and Carneiro, eds., *Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White,* Nova York, 1960.

Lévi-Strauss, C. — *Les Structures élémentaires de la parenté,* Paris, 1949.

Linton, R. — "Totemism and the A. E. F.", *American Anthropologist,* vol. 26, 1924.

Long, J. K. — *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader* (1791), Chicago, 1922.

Lowie, R. H. — [1] *Traité de sociologie primitive,* trad. francesa, Paris, 1935.

Lowie, R. H. — [2] *An Introduction to Cultural Anthropology,* Nova York, 1934.

Lowie, R. H. — [3] *Social Organization,* Nova York, 1948.

Lowie, R. H. — [4] "On the Principle of Convergence in Ethnology", *Journal of American Folklore,* vol. XXV, 1912.

McConnel, U. — "The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula", *Oceania,* vol. I, n.os 1 e 2, 1930-1931.

McLennan, J. F. — "The Worship of Animals and Plants", *The Fortnightly Review,* Londres, vol. 6, 1869, e vol. 7, 1870.

Malan, V. D. e McCone, R. Clyde — "The Time Concept Perspective and Pre-

mise in the Sociocultural Order of the Dakota Indians", *Plains Anthropologist,* vol. 5, 1960.

Malinowski, B. — [1] *Magic, Science and Religion,* Boston, 1948.

Malinowski, B. — [2] *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia,* Nova York, Londres, 2 vols., 1929.

Michelson, T. — "Explorations and Field-Work of the Smithsonian Institution" *in* 1925, *Smithsonian Miscellaneous Collections,* vol. 78, n.º 1, Washington, 1926.

Murdock, G. P. — *Social Structure,* Nova York, 1949.

Notes and Queries on Anthropology, 6.ª ed., Londres, 1951.

Piddington, R. — *An Introduction to Social Anthropology,* 2 vols., I, Edimburgo-Londres, 1950.

Pritz-Johansen, J. *The Maori and his Religion,* Copenhague, 1954.

Radcliffe-Brown, A. R. — [1] "The Social Organization of Australian Tribes", *Oceania,* vol. I, 1930-1931.

Radcliffe-Brown, A. R. — [2] "The Sociological Theory of Totemism" (1929), *in Structure and Function in Primitive Society,* Glencoe, Ill., 1952.

Radcliffe-Brown, A. R. — [3] "Taboo" (1939), in *Structure and Function in Primitive Society,* Glencoe, Ill., 1952.

Radcliffe-Brown. A. R. — [4] "The Comparative Method in Social Anthropology. Huxley Memorial Lecture for 1951", *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. 81, partes I e II, 1951 (publicado em 1952). (Reeditado em *Method in Social Anthropology,* Chicago, 1958, cap. V.)

Rivers, W. H. R. — *The History of Melanesian Society,* 2 vols., Cambridge, 1914.

Rousseau, J.-J. — [1] *Discours l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* Oeuvres mêlées, nova edição, Londres, 1776, t. II.

Rousseau, J.-J. — [2] *Essai sur l'origine des langues,* Oeuvres posthumes, Londres, 1783, t. II.

Spencer, B. e Gillen, F. J. — *The Northern Tribes of Central Australia,* Londres, 1904.

Stanner, W. E. H. — "Murinbata Kinship and Totemism", *Oceania,* vol. 7, n.º 2, 1936-1937.

Strehlow, T. G. H. — *Aranda Traditions,* Melbourne, 1947.

Thomas, N. W. — *Kinship Organizations and Group Marriage in Australia,* Cambridge, 1906.

Tylor, E. B. — "Remarks on Totemism", *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. I, 1899.

Van Gennep, A. — *L'État actuel du problème totémique,* Paris, 1920.

Warner, W. L. — *A Black Civilization,* ed. revista, Nova York, 1958.

Warren, W. — "History of the Ojibways", *Minnesota Historical Collections,* Saint Paul, vol. 5, 1885.

Zelenine, D. — *Le Culte des idoles en Sibérie,* trad. francesa, Paris, 1952.

Índice

A NOÇÃO DE ESTRUTURA EM ETNOLOGIA 7

I - Definição e problemas de método 13
a) *Observação e experimentação* 14
b) *Consciência e inconsciente* 14
c) *Estrutura e medida* 16
d) *Modelos mecânicos e modelos estatísticos* 16
II - Morfologia social ou estruturas de grupo 23
III - Estática social ou estruturas de comunicação 31
IV - Dinâmica social: estruturas de subordinação 43
a) *Ordem dos elementos* (indivíduos e grupos) *na estrutura social* 43
b) *Ordem das ordens* 46

RAÇA E HISTÓRIA 51

1 - Raça e cultura 53
2 - Diversidade das culturas 55
3 - O etnocentrismo 59
4 - Culturas arcaicas e culturas primitivas 63
5 - A idéia do progresso 67
6 - História estacionária e história cumulativa 71
7 - Lugar da civilização ocidental 77
8 - Acaso e civilização 81
9 - A colaboração das culturas 87
10 - O duplo sentido do progresso 91

TOTEMISMO HOJE 95
Nota do tradutor 96
Introdução 101

CAP. I - A ilusão totêmica 113
CAP. II - O nominalismo australiano 127
CAP. III - Teorias funcionalistas do totemismo 145
CAP. IV - A caminho do intelecto 159
CAP. V - O totemismo visto de dentro 185
Bibliografia 185

Este livro integra a coleção
OS PENSADORES — HISTÓRIA DAS GRANDES IDÉIAS DO MUNDO OCIDENTAL
Composto e impresso nas oficinas da
Abril S.A. Cultural e Industrial, caixa postal 2372, São Paulo